منهج الشهيد

محمد باقر الصدر

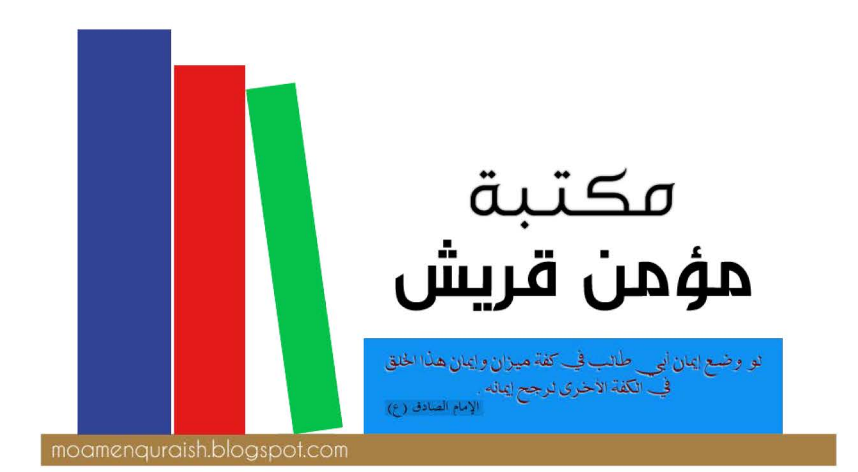
في تجديد الفكر الاسلامي



د. عبد الجبار الرفاعي






مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع ايمان أبي طالب في كفة ميزان وايمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

منهج
الشهيد محمد باقر الصدر
في تجديد الفكر الإسلامي

روّاد الإصلاح

سلسلة كتاب تعنى بدراسة مشاريع الإصلاح
التي نهض بها الروّاد المسلمون،
وتطمح لرقي وعي الفرد والأمة
إلى مستوى المسؤولية الرسالية

منهج
الشهيد محمد باقر الصدر
في تجديد الفكر الإسلامي

د. عبد الجبار الرفاعي





منهج الشهيد محمد باقر الصدر
في تجديد الفكر الإسلامي

د. عبد الجبار الرفاعي

الطبعة الأولى
نيسان/أبريل 2012
القياس: 15 × 22
عدد الصفحات: 224
الإخراج: مؤسسة المنتدى
ISBN 978-9953-574-60-8

إصــــدار



مؤسسة المثقف العربي/سيدني - استراليا

توزيــــع

العارف للمطبوعات

شركة العارف للأعمال ش.م.م

بيروت - لبنان 00961 1 452077
العراق - النجف الأشرف 00964 7801327828
Website: www.alaref.net

- هامّ جداً: إن جميع الآراء الواردة في الكتاب تعبّر عن رأي كتّابها ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر...

مقدمة

تطفو على السطح في الانتاج الفكري للإسلاميين مجموعة ظواهر تحكي انفصال هذا الانتاج عن مواكبة آلام وآمال المجتمعات الإسلامية وحاجاتها المعرفية والثقافية، وقصور أدواته في تقصي المشكلات الفكرية، والتعرف على سبل الخروج منها، وتبعثر طاقاته في مشاغل هامشية، وغفلته عن المتطلبات الآنية العاجلة لهذه المجتمعات.

وتساهم جملة عوامل في إنتاج ظاهرة قصور الانتاج الفكري الإسلامي وعجزه، يعود بعضها لجذور تاريخية توارثها الباحث المسلم من عصور الانحطاط، فيما يعود بعضها الآخر إلى نسيان إبداعات المفكرين المسلمين في هذا العصر، فبدلاً من أن يعمل الإسلاميون على قراءة واستيعاب منجزات الفكر الإسلامي في المئة سنة الأخيرة، ويتمثلونها في وعيهم، ثم يستأنفون النظر فيها، ويعملون على تقويمها ومحاكمتها ليتواصلوا معها، أهمل الإسلاميون ذلك، فجهلوا ما بين أيديهم من بضاعة، مثلما جهل أسلافهم في فترة الانحطاط قدر مفكريهم.

ويمثل فكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر نموذجاً بارزاً لفقيه

مفكر ظل إبداعه مهملاً بين قطاع واسع من الإسلاميين، فلم يُقرأ القراءة العلمية المطلوبة، فضلاً عن أننا لم نجد من يتواصل مع مشروعه المعرفي في مختلف حقوله إلا في جزر مغلقة وبخطوات وئيدة. على الرغم مما تكتنزه آثار الصدر من ثراء معرفي بالغ، لا نراه مجتمعاً لدى مفكر مسلم ممن أتى من بعده، لأن آثاره دشنت لبنات تأسيسية للفكر الإسلامي المعاصر في كل موضوع أطلت عليه، وظلت تترقب من يراكم لبنات جديدة على تلك الأسس. ولهذا يصح أن يعد الصدر واحداً من أبرز مجددي الفكر الإسلامي في القرن الأخير.

ومن المعلوم أن أخطر المشكلات التي يُمنى بها الفكر الإسلامي راهناً هي ندرة الفكر التأسيسي، وعدم التحرر من نزعة الشروح والحواشي على المتون التي طغت في عصور الانحطاط، وكأن وظيفة الخلف تكرار السلف، بذريعة (ما ترك الأول للآخر شيئاً). وتكمن أهمية النتاج الفكري للصدر في أنه تغلب بجدية وثقة على هذه النزعة، فطبعت آثاره روح التأصيل والتأسيس والإبداع. لا أقول ذلك بدافع الانبهار بفكر الصدر، كما لا أريد أن أنفي وجود فكر إسلامي تأسيسي في العصر الحديث، وإنما أعتقد أن فكر الصدر بالرغم من أنه حلقة في مسار حركة الفكر الإسلامي، غير أنه أحد المفكرين الكبار في عصرنا، ذلك ان نتاجه الفكري ـ في كل الحقول التي تحرك فيها ـ تطبعه منهجية رائدة في التنظير والتأصيل، ضع يدك على ما تشاء من كتاباته أو محاضراته، ستلاحظ ذلك

بوضوح، حتى مقالاته الصغيرة طغت فيها هذه السمة، فمثلاً كتب مقالة موجزة، قدمها كمحاضرة في الموسم الثقافي لجمعية الرابطة الأدبية في النجف الأشرف مطلع الستينات، ثم نشرتها مجلة الأضواء، بعنوان (الأسس المستقبلية لحركة الاجتهاد في النجف الأشرف)، بحث فيها العوامل التي نجم عنها انكماش الفقه، وابتعاده عن مساحات هامة في السياسة والاجتماع الإسلامي. وهكذا قدّم محاضرة مماثلة عن (دور أئمة أهل البيت في الحياة الإسلامية) في بضع صفحات صاغ فيها المرتكزات الأساسية لمنهج جديد في دراسة سيرة أهل البيت، بنحو ترابطي مشترك. وهكذا نراه يضع اللمسات الأولى لمعالم علم جديد، اصطلح عليه بعض العلماء (فلسفة الفقه)، في بحثه الذي عنونه بـ (ذاتية الفقيه) في مدخل الجزء الثاني لكتابه (اقتصادنا)، وكذلك في مقالة عاجلة تُعرّف بكتاب (فقه الإمام جعفر الصادق) للشيخ محمد جواد مغنية.

إن أهمية الصدر لا تقتصر فقط على إبداعه في (اقتصادنا) في تدشين أسس فقه النظرية، ولا في (الأسس المنطقية للاستقراء) في اكتشاف (المذهب الذاتي للمعرفة) مقابل المذهبين (العقلي والتجريبي)، وإنما تتجلى أهميته في إرساء أصول منهجية بديلة للفكر الإسلامي الحديث في شتى الحقول الفكرية التي استأثرت باهتمامه وكانت في إطار مشاغله العملية.

تجدر الإشارة إلى أن المنجز الفكري للصدر كالمنجز الفكري لمفكرين كبار في عالمنا في القرن الأخير، لا ينبغي أن نتعامل معه

باعتباره نصوصاً أبدية مطلقة، وإنما ينبغي أن ندرس هذا المنجز دراسة علمية موضوعية، تشخص مكوناته الأساسية، وتتعرف على ما هو نسبي منه، تؤطره متطلبات الزمان والمكان والمحيط، بمعنى أن هذا المنجز ترتسم فيه مقتضيات البيئة الخاصة، وما تضج به من رهانات وتحديات، وأنه عبر عن استجابة لمتطلبات آنية، وميزة الشهيد الصدر أنه كان مرآة لعصره، تجلت فيه الهموم الفكرية للمسلم وقتئذ. وذلك لا ينفي توفر جهوده على مؤشرات ومنطلقات وأدوات وعناصر تصلح للبناء الفكري، بعد مراجعتها وغربلتها وتطويرها.

إن فكر الصدر وفّر علينا جهوداً عقلية كثيرة، لجهة اكتشافه بعض الأدوات المنهجية الضرورية في الميادين الرئيسية للفكر الإسلامي، وبوسعنا القول أن الباحث الخبير سيلاحظ لحظات فاصلة تؤرخ لولادة اتجاه جديد في بعض العلوم الإسلامية التي انبسطت عليها الجهود الفكرية للصدر، فمثلاً مع (اقتصادنا) تغلب منهج الاجتهاد على أساليبه التقليدية، وارتقى الصدر بأدوات الاستنباط الفقهي لتجترح أُفقاً جديداً في عملية الاستنباط، لم تعرفها الصناعة الفقهية من قبل، وهي عملية اكتشاف وصياغة فقه النظرية. وفي (الأسس المنطقية للاستقراء) غادر محمد باقر الصدر المنطق الأرسطي ومعالجاته التقليدية لمشكلة الاستقراء، والتي توارثها المسلمون وأثقلوها بالحواشي والهوامش. كما غادر صنعة معلمي المعقول في الحوزات العلمية، الذين لبثوا عشرات السنين يكررون ما قاله صدر الدين الشيرازي المعروف بملا صدرا المتوفى سنة ١٠٥٠هـ،

فاستفاق وعي الصدر على مذهب آخر في تفسير نشوء المعارف وتوالدها في الذهن يتجاوز أرسطو وميراثه لدى الحكماء المسلمين، ولا يستنسخ ما قاله ملا صدرا ويتوقف عند تفسير أفكاره.

وهكذا أطل بنا الصدر على أُفق فسيح في تفسير القرآن يتجاوز التفسير الطولي التجزيئي، ليكتشف المركب النظري القرآني، الذي يلزمنا في بناء مجتمع تسوده تعاليم القرآن، وهكذا...

إننا بحاجة ماسة للتعرف على الأدوات المنهجية التي ابتكرها أو كيّفها الصدر وتوظيفها في الدراسات الإسلامية، التي ما انفكت ترتهنها أساليب بدائية ـ أحياناً ـ في البحث والتحقيق، وتلك الأساليب هي واحدة من أهم العلل لندرة الفكر التأسيسي في عالمنا الإسلامي.

لقد كان الصدر مفكراً وفقيهاً واقعياً، بمعنى أنه تمسك في مساره الفكري دائماً بالمتطلبات الملحة والعاجلة للأمة الإسلامية، ويمكننا معاينة ذلك في نتاجه الذي خلفه لنا، وربما لم يشذ شيء من جهوده الفكرية والثقافية عن ذلك، إلاّ في مساحات محدودة دأب فيها بجدية على محاكاة الأسلوب التقليدي في الدراسات العالية في الحوزة المعروفة بالبحث الخارج، لجهة تأكيد حضوره العلمي في الحوزة، وبناء تلامذته بالأسلوب الذي يمكنهم من التوغل في المديات القصوى لفضاء الدراسات الشرعية في الحوزة العلمية.

وما سوى ذلك كان الصدر واقعياً في كل مواقفه العملية ونتاجاته الفكرية، فهو على سبيل المثال عندما درس واقع الأمة قدم تفسيراً

لسبب تخلفها، وراح يعمل على صياغة مشروع فكري جاد من حلقات متعددة، في (فلسفتنا) و(اقتصادنا) ثم (مجتمعنا) الذي لم تسعفه الأيام لإنجازه، كل ذلك بغية إرساء بنية فكرية إسلامية تتناغم مع إيقاع الحياة الحديثة ورهاناتها. وباشر بمعية جماعة من العلماء ببناء صرح حركة إسلامية، كما لم يهمل الحوزة العلمية، بل عمل على إعادة بناء النظام التعليمي، بما يتيح للحوزة الوفاء بمقتضيات العصر ومستجداته.

ويمكن القول أن الأولويات الفكرية التي تستأثر باهتمام الصدر لو كان حاضراً هذا اليوم، هي أبرز ما يعانيه العالم الإسلامي، مما يتصل بقضايا الاستبداد، والحريات والحقوق، والتعددية، وقبول الآخر، والتداول السلمي للسلطة، وحاكمية القانون، والأمن الاجتماعي، وقضايا التنمية الثقافية والاقتصادية والسياسية، ... وغير ذلك، مما يرتبط بالحياة اليومية للمواطن في بلادنا.

غير ان هناك جملة أسباب أعاقت المشروع الفكري للصدر عن أن يتحرك في المديات المرجوة له، يعود بعضها إلى سرعة تصفيته والإجهاز على تلامذته في الحوزة العلمية، وتشتت مَنْ نجا منهم في بلدان عديدة.

ويمكن ملاحظة مستوى محدود من الاهتمام بفكر الصدر في الحوزات العلمية، وإن كانت درجة الاهتمام أخذت بالاتساع بخطى محدودة لكنها جادة في السنوات الاخيرة، وأحسب أن ما يحفل به المشهد الثقافي في إيران من تنوع وثراء ونقاشات معمقة في تجديد

مناهج الاجتهاد، ومسائل الحقوق والحريات، وغير ذلك، يعبر عن تواصل مع المشروع الفكري للصدر، وإن كانت بشكل غير مباشر.

لقد مضى على غياب الصدر أكثر من عشرين عاماً، لكنه لم يلق الاهتمام الذي يليق بمكانته فقيهاً ومفكراً، ومرجعاً. ولا أريد تفكيك كل واحدة من هذه المسائل، وأوضح كيف تجاهلناه مرجعاً، وإنما أود الإشارة إلى نسيان الصدر كفقيه مجدد ومفكر كبير، فمثلاً حتى اليوم لم نسمع بأحد من طلاب الدراسات العليا في الجامعات قدّم أطروحة دكتوراه في فكر الصدر، ما عدا محاولات محدودة جداً، ومن الغريب أن يكتشف ـ مشكوراً ـ مسيحي لبناني هو الأستاذ الدكتور شبلي الملاط، فكر محمد باقر الصدر، ويخصص أطروحته للدكتوراه لدراسته السيرية الفكرية للصدر، ومساهماته في تجديد الفقه الإسلامي، لا سيما في المواضيع الدستورية والاقتصادية والمصرفية، متناولاً وقع أفكاره في العالم الإسلامي، ويثبت (بشكل وافٍ صدارة محمد باقر الصدر كعالم مهم ليس فقط في العراق، ولكن أيضاً في العالم الشيعي، بل في العالم الإسلامي بأسره) حسب تعبير المؤرخ الشهير ألبرت حوراني.

بينما ينسى الصدر أبناؤه في العراق والعالم العربي، فلم تُخصص دورية إسلامية عربية ملفاً يدرس فكر الصدر، ما خلا حالات قليلة، كما لم تُطبع أعماله طبعات علمية موشحة بدراسات تتناول مناهجه في تدوينها، مثلما نُشرت آثار مفكري عصر النهضة، ولم تُعقد مؤتمرات فكرية وندوات لدراسة أفكاره والامتداد بها،

ولم تُترجم مؤلفاته ترجمات علمية إلى اللغات العالمية المعروفة، بالرغم من ان الحالة الإسلامية في العالم العربي مدينة لجهود الصدر وفكره، كما يعرف ذلك من واكب تطور هذه الحالة وصيرورتها في الأربعين سنة الماضية.

ويقدم هذا الكتاب دراسة تتناول بإيجاز معالم المدرسة الفكرية للصدر بغية إعداد مدخل منهجي أولي للتعريف بفكره وإسهامه في تطوير حركة الفكر الإسلامي، وإعادة بناء العلوم الإسلامية، وتجديد فاعلية المعارف الإسلامية. وهو مدخل لا يوفر رؤية تفصيلية شاملة بالمنجز الفكري للصدر، غير أنه يمثل ومضة نور لمن يريد أن يعيش مع آثار الصدر ويتوغل في اكتشاف إبداعاته وأفكاره.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

عبد الجبار الرفاعي

١٩٩٨

الفصل الأول

معالم مدرسة الصدر

مناهل النبوغ

أبصر الصدر النور في الخامس والعشرين من ذي القعدة عام ١٣٥٣هـ الموافق ١٩٣٣م في مدينة الكاظمية ببغداد لأسرة علمية عريقة من جهة الأب والأم، فقد كان أبوه السيد حيدر بن إسماعيل الصدر سليل آباء اشتهروا في الحوزات العلمية بالعطاء العلمي الوفير. وصفه الشيخ الطهراني بانه كان غزير العلم كثير الفضل (وكان دائم الاشتغال كثير المذاكرة، قلما دخل مجلساً لأهل الفضل ولم يفتح باباً للمذاكرة والبحث العلمي، وكان محمود السيرة حسن الأخلاق محبوباً عند عارفيه)[1]. كما وصفه السيد عبد الحسين شرف الدين بانه (كان من ذوي العقول الوافرة والأحلام الراجحة والاذهان الصافية، وكان، وهو مراهق أو في أوائل بلوغه، لا يسبر غوره ولا تفتح العين على مثله في سنه،.. يقبل على العلم بقلبه ولبه وفراسته، فينمو في اليوم ما لا ينمو غيره في الاسبوع، ما رأت عيني مثله في هذه الخصيصة)[2]. اما والدة الصدر فهي ابنة الفقيه

---

(١) الطهراني، آغا بزرك، نقباء البشر في القرن الرابع عشر، مشهد، دار المرتضى، ١٤٠٤هـ، ص٦٨٣.

(٢) مجلة النجف، س١، ع٣، ١٥ جمادي الثانية ١٣٧٦هـ ـ ٢٠ كانون الاول ١٩٥٦م.

الشيخ عبد الحسين آل ياسين الذي أصبح ابناؤه الثلاثة الشيخ محمد رضا والشيخ راضي والشيخ مرتضى من الفقهاء اللامعين. واسرة آل ياسين اسرة عريقة بالعلم وإنجاب العلماء، وام الصدر سليلة هذه الأسرة العلمية، غرست في هذه التربة وترعرعت في أفياء التقوى والفقاهة.

هذا هو المحيط الأسري الذي فتح عينيه في فضائه الصدر، وهو وان فقد اباه في فترة مبكرة من حياته (سنة ١٣٥٦هـ)، بيد انه تربى بكنف أمه العالمة الصالحة وأخيه الأكبر السيد إسماعيل[١]، فكان لاحتضانهما له أثر بالغ في امتصاص لوعة اليتم التي اكتوى بها وهو لم يبلغ الرابعة من عمره، مع ان اليتم ظاهرة تكللت بها حياة مجموعة من العظماء.

أما المحيط الاجتماعي الذي نشأ به الصدر فبدأ في مدينة الكاظمية التي مكث فيها إلى سنة ١٣٦٥هـ، ثم هاجر إلى الحوزة العلمية في النجف الأشرف، وفي الفترة التي أمضاها في الكاظمية درس في مدرسة (منتدى النشر الابتدائية)، وباشر دراسة العلوم

---

(١) السيد إسماعيل الصدر، ولد في الكاظمية سنة ١٣٤٠هـ وهاجر إلى النجف الأشرف، تتلمذ على يد طائفة من الاعلام من أبرزهم خاله الشيخ محمد رضا آل ياسين، والسيد أبو القاسم الخوئي، والسيد عبد الهادي الشيرازي، والسيد محسن الحكيم وأجازه بالاجتهاد السيد الشيرازي، ثم عاد إلى مسقط رأسه الكاظمية واسهم بتوجيه الشباب ونشط في التبليغ والدعوة والتدريس، توفي سنة ١٣٨٨هـ، من اثاره: تعليقة على التشريع الجنائي في الإسلام لعبد القادر عودة (مطبوعة)، ومحاضرات في تفسير القرآن، حققها اخيراً الشيخ سامي الخفاجي وصدرت في قم.

الحوزوية هناك وقرأ أغلب الكتب المعروفة في مناهج الحوزة بالسطوح من دون أستاذ، فيما درس بعضها على أخيه السيد اسماعيل، ففي غرة السنة الثانية عشرة من عمره درس كتاب (معالم الأصول) على أخيه، وكان لفرط ذكائه يعترض على صاحب المعالم باشكالات دقيقة، كان أوردها الشيخ الخراساني في كتابه الكفاية على المعالم[1]. وبعد وصوله إلى النجف تتلمذ على علمين من أبرز فقهائها آنذاك وهما: خاله الشيخ محمد رضا آل ياسين والسيد ابو القاسم الخوئي. وكانت النجف وقتئذ في ذروة تألقها وتوهجها العلمي، فقد كانت تعيش عصر ازدهار حركة الدرس الأصولي والفقهي، بتظافر جهود الأصوليين الثلاثة الشيخ محمد حسين الأصفهاني الكمباني، والشيخ محمد حسين النائيني، والشيخ آقا ضياء العراقي، الذين تعاصروا وابدع كل واحد منهم جملة نظريات وآراء مبتكرة في أصول الفقه، فإن الصدر وان لم يدرك دروس هؤلاء الاعلام، إلاّ انه أدرك المناخ العلمي الذي أثر بنشاطهم العلمي التدريسي في الحوزة العلمية. فالتحم الصدر بهذه الأجواء وانفتح على أفكارها وراح يستلهم تياراتها بفعالية متوثبة.

في هذا الضوء يتضح ان هناك تكاملاً بين دوري المحيط الاجتماعي العلمي والمحيط الاسري في إيقاظ روح الابداع في شخصية الصدر، يضاف إلى عامل المحيط الخارجي الموضوعي عامل أهم وهو العامل الذاتي أي الموهبة والعبقرية التي تفوق بها

(١) الحائري، كاظم، مباحث الأصول، ص٤٢.

الصدر على اعداد غفيرة انتسبت إلى البيئة التي انطلق منها لكنها لم تتمكن ان تطاول قامة الصدر التي استطالت فبلغت ذرى المجد.

وقد ظهرت علامات النبوغ في فترة مبكرة من حياة الصدر، يحكي أحد الطلاب الذين كانوا معه في المدرسة الابتدائية، انه كان في السنة النهائية من هذه المرحلة، فيما كان الصدر في الصف الثالث الابتدائي، لكن الصدر (كان محط أنظارنا نحن تلاميذ المدرسة صغاراً وكباراً، كما كان موضع تقدير واحترام معلميه، واكثر ما كان يلفت نظرنا هو اهتمام المعلمين به، دون استثناء، فقد كانت له شخصية تفرض وجودها وسلوك يحملك على احترامه والنظر إليه نظرة تختلف عن نظرتك لبقية زملائه. كنا نعرف عنه انه مفرط في الذكاء، ومتقدم في دروسه تقدماً يبز به زملاءه كثيراً أو ندر نظيره. وما طرق أسماعنا ان هناك تلميذاً في المدارس الأخرى يبلغ بعض ما يبلغه من فطنة وذكاء، لذا اتخذه معلموه نموذجاً للطالب المجد والمؤدب والمطيع[١]، ويصفه أستاذه في هذه المرحلة بقوله: (كان شغوفاً بالقراءة، محباً لتوسيع دائرة معرفته، ساعياً بجد إلى تنمية مداركه ومواهبه الفذة، لا تقع عيناه على كتاب إلاّ وقرأه وفقه ما يحتويه، في حين يعز فهمه على كثير ممن انهوا المرحلة الثانوية، ما طرق سمعه اسم كتاب في أدب أو علم أو اقتصاد أو تاريخ إلاّ وسعى في طلبه، كان يقرأ كل شيء... كان شعلة ذكاء وادب، ومثال خلق قويم ونفس مستقيمة، ما فاه والله بحياته في المدرسة بكلمة إلاّ

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٣ ـ ٣٤.

وبعثت في نفس سامعها النشوة والحبور، وما التقت عيناه لفرط خجله مرة عيني أحد مدرسيه، فهو لا يحدث إلاّ ورأسه منحن وعيناه مسبلتان)[١]. لقد كان لهذه الموهبة التي تفتحت في المرحلة الأولى من دراسته اثر بالغ في سرعة نضجه العلمي، إذ استطاع أن يطوي المراحل في مشواره العلمي، وانتهى إلى نتائج بهرت الوسط الذي كان يتعلم فيه، فمثلاً توفر على استيعاب الفقه وأصبح من ذوي النظر ولم تعد لديه حاجة للتقليد قبل البلوغ، لذا لم يقلد أحداً عند بلوغه[٢]. وهي مرتبة علمية لا يصل إليها الدارسون الأذكياء إلاّ بعد جهود شاقة تتواصل سنوات عديدة.

ومما ينبغي التذكير به ان الموهبة والمحيط الأسري والاجتماعي لم توصل الصدر إلى القمة التي ارتقاها لولا عامل رابع منضم إليها، وهو الجدية والمثابرة والإصرار على مواصلة السير مهما كانت العقبات حتى بلوغ الهدف. فقد ذكر هو لبعض تلامذته انه كان (يقتطف أكثر من عشرين ساعة من الليل والنهار للتحصيل العلمي، وكان يقسمها بين المطالعة والكتابة والتفكير)[٣] ويتحدث عن مثابرته قائلاً: (انني في الأيام التي كنت أطلب فيها العلم، كنت أعمل في طلب العلم كل يوم بقدر عمل خمسة أشخاص مجدين)[٤]. ولهذا

---

(١) مجلة صوت الامة، س٢، ع١٣ (رجب ١٤٠١هـ).
(٢) الحائري، مباحث الأصول، مصدر سابق، ص٤٣، ٥٢.
(٣) النعماني، الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار، مصدر سابق، ص٨٠.
(٤) الحائري، مباحث الأصول، مصدر سابق، ص٤٧.

يعود تسجيل حرارة جسمه لنصف درجة زيادة على المعدل أيام شبابه على الدوام[١].

ودأب على هذا المنهج الصارم في المثابرة على عمله حتى نهاية حياته، فقد ورد في رسالة لأحد تلامذته كتبها قبيل استشهاده ببضع سنوات (اني منذ أشرب كوب الشاي صباحاً أبدأ بالعمل إلى الساعة العاشرة ليلاً)[٢].

---

(١) النعماني، الصدر، مصدر سابق، ص٨١.

(٢) قضايا إسلامية، مصدر سابق، ع٣ (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م) ص٦١٧.

الربانية في شخصية الصدر

اتسمت شخصية هذا الثائر الرباني بسمات مزيدة، جعلته نموذجاً واضحاً لتجسيد قيم الرسالة الإسلامية بتمامها، وتجلي اخلاقية الإسلام بصورة عملية، وسنشير بايجاز إلى أبرز هذه السمات، وهي:

١ ـ الإخلاص

تجلى الإخلاص بوضوح في سلوكه وفي عبادته وفي جهاده، فمثلاً يذكر تلميذه الشيخ محمد رضا النعماني انه كان يتحين الفرص للصلاة خلفه، إلاّ أن الصدر كان يتأخر أحياناً جالساً في مصلاه مستقبلاً القبلة مطرقاً برأسه متأملاً بخضوع، وربما يستغرق ذلك نصف ساعة، ثم ينهض فجأة لأداء الصلاة، يقول النعماني فسألته ذات يوم عن سبب هذه الظاهرة، فقال: (إني آليت على نفسي منذ الصغر ان لا أصلي إلاّ بحضور قلب وانقطاع، فأضطر في بعض الأحيان إلى الانتظار حتى أتمكن من طرد الأفكار التي في ذهني، حتى تحصل لي حالة الصفاء والانقطاع، وعندها أقوم للصلاة)[1].

---

(١) النعماني، الصدر، مصدر سابق، ص١٢١.

وينقل الشيخ النعماني واقعة أخرى تفصح عن وصوله إلى مراتب عالية من مدارج السلوك إلى الله تعالى، يذكر فيها انه لما نفد المخزون من الطعام أيام الحجز، واشتدت معاناتهم من آلام الجوع، عمدت عائلة الصدر إلى التقاط الخبز اليابس التالف، وإعداده كطعام بالاستعانة بالماء المغلي، فكان الصدر حينما يأكل منه يقول: (ان ألذ طعام ذقته في حياتي هو هذا، لأنه في سبيل الله عز وجل)[١].

٢ ـ التواضع

نشأ الصدر في بيئة تضج بالالقاب والعناوين، حتى ان القارئ أحياناً لا يدرك اسم مؤلف الكتاب إلاّ بعد قراءة نصف صفحة من الالقاب (وأطلق لقب علامة وإمام وآية الله وحجة الإسلام على كل ذي جبة وعمة، بلا مراعاة النظير حتى اختلط الحابل بالنابل، وتدنس الطاهر النقي، ورخص العالم التقي) بحسب تعبير الشيخ محمد جواد مغنية[٢]. غير ان الصدر وضع حداً فاصلاً لهذه الفوضى، وصدرت مؤلفاته بتمامها في طبعتها الأولى التي طبعت بإشرافه وعلى غلافها (محمد باقر الصدر) فقط من دون أي لقب أو عنوان يسبق الاسم، كما أوعز لأحد تلامذته الذي كان يتابع ترجمة وطباعة كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) في إيران ان يذكر اسمه

---

(١) المصدر نفسه، ص١١٨.

(٢) تجارب محمد جواد مغنية، اعداد: عبد الحسين مغنية، بيروت، دار الجواد، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ص٢٩٠.

(بدون رتوش وجمل انشائية.. ويقتصر على ذلك بدون القاب وانشاءات)[١].

وأشار الشيخ النعماني إلى ان (السيد حينما أكمل كتابه (الفتاوى الواضحة) وأردنا إرساله إلى المطبعة كتبت على الدفتر منها عبارة (تأليف سماحة آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر) فلما رأى ذلك شطب عبارة (سماحة آية الله العظمى) وقال لي: لا حاجة إلى ذلك قدمها إلى الطبع بهذا الشكل)[٢].

٣ ـ الزهد والإباء

روّض الصدر نفسه على جشوبة العيش وخشونة الحياة، فظل يعيش حتى أيامه الأخيرة في دار صغيرة تعود إلى إحدى الاسر التي كانت قاطنة في النجف، ورفض بشدة كل العروض التي قدمت له من قبل بعض مريديه بالتبرع بشراء دار. فقد حدثنا تاجر مُحسن من أهالي الكويت انه ذهب بنفسه إلى الصدر وقال له: سيدي لي اليك حاجة أرجو أن تقضيها؟ فأجاب الصدر: تفضل، قال المحسن: لدي أمنية أن اشتري لك داراً من أموالي الخاصة لا من الحقوق الشرعية، فتبسم الصدر ثم قال: اشتر لكن بشرط ان تشتري لكل طالب علوم دينية في النجف لا يملك داراً وأنا أحد هؤلاء، يقول

(١) قضايا إسلامية، مصدر سابق، ع٣، ص٦٢١ ـ ٦٢٢.
(٢) النعماني، الصدر، مصدر سابق، ص٧٢ ـ ٧٣.

فقلت له: ان هذا الشرط غير مقدور[١]. لم يجد معه كل رجاء والتماس في ذلك فلم يستجب لعروض أخرى في هذا المضمار[٢].

أما في ملبسه فقد كان يكتفي بالمقدار الضروري ولا يسعى لارتداء الملابس الفاخرة، حتى ان بعض محبيه كان يهدي له أرقى أنواع الاقمشة والالبسة، فلايستخدم منها أية قطعة، ويعمد إلى اهدائها للطلاب في النجف الأشرف، ممن يصعب عليهم مادياً شراء الملابس الجديدة، وقد ذكر الشيخ النعماني انه دخل معه إحدى المرات الحمام فوجد بعض ملابسه الداخلية (الفانيلة) ممزقة، فاقترح عليه ان يبتاع له أخرى جديدة، فامتنع، وقال: هذه لايراها أحد، وكان يقتصر في طعامه أحياناً على الخبز والماء فقط، بل كان يبعث بالخبز الساخن الجديد لخادمه فيما يأكل هو الخبز البارد[٣].

٤ ـ أقواله تتجسد بأفعاله

اهتم الصدر بتجسيد أقواله بأفعاله، فلم ينفصل سلوكه عن قناعاته واقواله مثلما ابتلي به بعض من ينبغي ان يكونوا في مقام القدوة والاسوة، من هنا حرص على ان يبقى نمط معيشته مماثلاً لعيش الطبقة الفقيرة، فمثلاً كان يمتنع عن شراء الفواكه لعائلته مطلقاً

---

(١) التاجر هو الحاج كاظم عبد الحسين صاحب المشاريع الخيرية العديدة.
(٢) النعماني، الصدر، مصدر سابق، ص١١٦ ـ ١١٧.
(٣) المصدر نفسه، ص١١٣ ـ ١١٤.

حتى يتمكن جميع الناس من شرائها، وكان يقول: (يجب علي وانا في هذا الموقع ـ يعني المرجعية ـ ان أكون في مستوى العيش بمستوى الطلبة الاعتيادي)[١].

أما الاموال الوفيرة التي تصل إليه كحقوق شرعية، فقد كان يبادر إلى انفاقها في مصارفها الشرعية على المحتاجين، وتنبه إلى تثقيف أبنائه على ان هذه الأموال ليست ملكاً شخصياً لهم، ولذا يجب أن يبتعدوا عن العبث بها. يقول بهذا الصدد: (اني فهّمت ابنتي مرام ان هذه الأموال الموجودة لدينا ليست ملكاً لنا، فكانت هذه الطفلة البريئة تقول أحياناً: ان لدى والدي الأموال الكثيرة ولكنها ليست له، ذلك لكي لا تتربى على توقع الصرف الكثير في البيت بل تتربى على القناعة وعدم النظر إلى هذه الأموال كأملاك شخصية)[٢].
وعندما تحدث معه الشيخ النعماني في فترة الاحتجاز عن إمكانية الفرار والخلاص من سطوة الجلادين أجابه قائلاً: (حتى لو أن السلطة فكّت الحجز فسوف أبقى جليس داري، فليس منطقياً أن أدعو الناس إلى مواجهة السلطة حتى لو كلفهم ذلك حياتهم، ثم لا أكون أو لهم سبقاً إلى الشهادة في الوقت الذي يستشهد فيه الشاب اليافع والشيخ الكبير من أمثال المرحوم السيد قاسم شبر الذي جاوز التسعين من عمره)[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص١١٤ ـ ١١٥.
(٢) الحائري، مباحث الأصول، مصدر سابق، ص٤٩.
(٣) النعماني، الصدر، مصدر سابق، ص١٠٤.

٥ ـ الايثار والشفقة

كان الصدر يفيض عاطفة وشفقة على من حوله، ويرعاهم رعاية أبوية تختزن طاقة هائلة من الحنان والمودة، فمثلاً لما جرى اعتقاله في ١٧ رجب ١٣٩٩هـ اعتقل معه الشيخ المجاهد طالب السنجري، ولما اندلعت التظاهرة الاحتجاجية العنيفة في ذلك اليوم في النجف الأشرف، تم الإفراج عنه، بيد انه رفض العودة إلى النجف من دون الإفراج عن رفيقه الشيخ السنجري، لكن مدير الأمن تمّنع لأول وهلة لأجل أن يثني الصدر عن ذلك، إلاّ انه عندما لاحظ إصرار الصدر على الإفراج عن السنجري اضطر للإفراج عنه، وقد عبر الصدر عن هذه الحادثة قائلاً: (كنت مصمماً على البقاء في مديرية الأمن مدى الحياة اذا لم تفرج السلطة عن مرافقي)[١].

وبلغت المشاعر الإنسانية للصدر ان يعطف على جلاوزة الأمن الذين كانوا مكلفين بفرض طوق وحشي على داره، إذ يذكر الشيخ النعماني انه سمعه في أحد أيام الاحتجاز يقول: لا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم، فقال له: (هل حدث شيء؟ فقال: كلا، بل كنت انظر إلى هؤلاء ـ ويقصد قوات الأمن ـ من خلال فتحة في الكسر الصغير في زجاجة النافذة فرأيتهم عطاشى يتصبب العرق من وجوههم في هذا اليوم من أيام الصيف الحار. فقلت: سيدي أليس هؤلاء هم الذين يطوقون منزلكم ويعتقلون المؤمنين الأطهار من

---

(١) المصدر نفسه، ص١٣٤.

محبيكم وأنصاركم، هؤلاء الذين روعوا أطفالكم وحرموهم من أبسط ما يتمتع به الأطفال ممن هم في أعمارهم؟ فقال: ولدي، صحيح ما تقول: ولكن يجب أن نعطف حتى على هؤلاء، ان هؤلاء انما انحرفوا لأنهم لم يعيشوا في بيئة إسلامية صالحة، ولم تتوافر لهم الأجواء المناسبة للتربية الإيمانية، وكم من أمثال هؤلاء شملهم الله تعالى بهدايته ورحمته، فصلحوا وأصبحوا من المؤمنين)[١].

٦ ـ الصبر والحلم

ما فتئ خصوم الصدر يواصلون كيل التهم والصاق الأكاذيب والافتراءات وافتعال الدعايات والاشاعات ضده منذ عام ١٣٨٠هـ عندما قاد المدعو حسين الصافي حملة دعائية ضد النشاط الإسلامي للصدر، وجاء بعده من شنع بكتاب فلسفتنا واقتصادنا، وراح يحرض الآخرين ضدهما باعتبار ان الصدر أضر بهذا الفكر الامة، لأنه ليس فكراً قرآنياً[٢].

ثم تفاقمت المواقف المناوئة في النجف لتحرك الصدر، فعبر عنها في رسالة بالغة الدلالة لأحد أصحابه، كتبها في صفر سنة ١٣٨٠هـ، وجاء فيها: (لقد كان بعدك أنباء وهنبثة وكلام وضجيج وحملات متعددة جندت كلها ضد صاحبك بغية تحطيمه... ابتدأت الحملات في أوساط الجماعة التوجيهية المشرفة على الأضواء أو

---

(١) المصدر نفسه، ص١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) حسن، غالب، الصدر رائد الثورة الإسلامية في العراق، طهران، وزارة الارشاد الإسلامي، ١٤٠٢هـ، ص٣٣ ـ ٣٤.

بالأحرى لدى بعضهم ومن يدور في فلكهم فأخذوا يتكلمون وينتقدون ثم تضاعفت الحملة واذا بجماعة تنبري من أمثال (حسين الصافي) ـ ولا أدري ما اذا كانت هناك علاقة سببية وارتباط بين الحملتين أو لا ـ تنبري هذه الجماعة... فتذكر عني وعن جماعة ممن تعرفهم شيئاً كثيراً من التهم من الأمور العجيبة). ويكتب أيضاً: (فقد حدثني شخص في الكاظمية انه اجتمع في النجف الأشرف فأخذ يذكر عني له سنخ التهم التي كالها حسين الصافي من دون مناسبة مبررة، وعلى كل حال عسى أن يكون له وجه صحة في عمله ان شاء الله)[١].

ومن المؤسف أن أساليب محاربة الصدر تنوعت وتعددت جبهاتها، وكان أمضاها وأعنفها تلك السهام التي تنطلق من داخل الحوزة في النجف الأشرف بعد تصديه للمرجعية العامة[٢]، فقد ذكر الشيخ النعماني (ان أحد العلماء جاء إلى بيت السيد، وكان يتكلم بانفعال وعصبية ويحاسب السيد على تصديه للمرجعية وطبعه الفتاوى الواضحة، وقد سجل نتائج تلك المحادثات من خلال رسالة بعثها إلى أحد تلامذته)[٣].

وبلغت الوقاحة ببعضهم ان يبعث برسالة إلى الصدر أيام

(١) الحائري، مباحث الأصول، مصدر سابق، ص٧٤ ـ ٧٥.
(٢) ذكر السيد محمد الحسيني تمادي بعض الحواشي في مواجهة الصدر في بحثه الموسوم: الإمام الصدر، سيرة ذاتية. المنشور في: محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره. لندن: دار الإسلام، ص٧٩ ـ ٨٤.
(٣) النعماني، الصدر، مصدر سابق، ص١٧٧.

الاحتجاز مضمونها (اننا نعلم ان الحجز مسرحية دبّرها لك البعثيون، وأنت تمثل دور البطل فيها، والغرض منها إعطاؤك حجماً كبيراً في أوساط الأمة، اننا نعلم انك عميل لأمريكا، ولن تنفعك هذه المسرحية)!! فما كان من الصدر إلاّ أن قبض على لحيته ودموعه تسيل، وهو يقول: (لقد شابت هذه من أجل الإسلام، أفأتهم بالعمالة لأمريكا، وأنا في هذا الموقع؟!)[١].

(١) المصدر نفسه، ص١٠٨ ـ ١٠٩.

معالم مدرسة الصدر

تعرض الفكر الإسلامي الحديث لشيء من الاضطراب في الرؤية ولاسيما ذلك الفكر الذي ظهر في النصف الاول من القرن العشرين، بعد هيمنة روح الانبهار بالتطور العلمي والتقني للغرب، فتمحورت جهود الإسلاميين على تبرير المفاهيم الإسلامية بالاستناد إلى النظريات والفرضيات المتداولة في الفكر الغربي، وشاعت وقتئذ نزعة تلفيقية راحت تمزج بين العناصر المحلية والعناصر المستعارة من البيئة الأوربية، غير ان هذه المرحلة لم تستمر بعد أن بزغ في سماء الفكر الإسلامي مفكرون روّاد أعادوا للعقل المسلم أصالته واستلهموا المقومات الذاتية للإسلام المتمثلة بالقرآن الكريم والسنة الشريفة والتراث الإسلامي، ولم ينكفئوا على الذات وإنما سعوا للاستضاءة بالقوانين العلمية الحديثة حيثما لزم ذلك، وكان الصدر أحد هؤلاء المفكرين الذين اتسم تفكيرهم بالاصالة والعودة إلى الجذور، وتميز إنتاجهم بإعادة بناء العلوم الإسلامية.

وفي الوقت نفسه تجاوز هذا التفكير السطحية وحالة التبسيط الساذجة التى طفحت في كتابات عديدة للإسلاميين، فتوغل تفكير الصدر بعمق في دراسة مشكلات الأمة واستكناه الأسباب الكامنة

وراءها، وراح يقرأ التراث والنصوص المقدسة قراءة معمقة متأنية تغور في مداراتها القصية فتقتنص رؤى جديدة مبتكرة تحاكي متطلبات العصر ومقتضيات الزمان.

وبغية توظيف الفكر في خدمة قضايا الإنسان هبط الصدر بالفلسفة من طابعها التجريدي النظري البحت وحاول ان يبرز ارتباطها بالحياة الاجتماعية، وهذا ما نلاحظه بوضوح في كتاب (فلسفتنا) الذي كان أول عمل مهم له نشره سنة ١٩٥٩م، فانه مهّد لهذا الكتاب الفلسفي ببحث تحليلي واسع في تفسير المشكلة الاجتماعية، حلل فيه هذه المشكلة وأسبابها وتحدث عن الاجابات والحلول التي ساقها الإنسان طوال تاريخه لها واخفاق هذه الحلول ثم انتهى للحديث عن التعليل الصحيح للمشكلة الاجتماعية الذي يقدمه الدين، وبيان حل الإسلام لهذه المشكلة. وهي المرة الأولى فيما نعلم التي يفتتح فيها مؤلف فلسفي إسلامي بحث المسألة الاجتماعية وجعل هذه المسألة مدخلاً للبحث الفلسفي[1].

---

(١) انظر بحث: (التوحيد أساس الحرية) في: الكواكبي، عبد الرحمن، ام القرى، بيروت: دار الرائد العربي، ط٢، ١٤٠١هـ١٩٨٢م، ص٨٠.

نماذج من إبداع الصدر

تعدد ابداع الصدر بتعدد الحقول التي كتب فيها، ومع ان هذه الحقول امتدت لتشمل غير واحد من المعارف الإسلامية، فإن ابداعه تجلى في سائر مؤلفاته، ففي كل واحد منها نلتقي بابتكار يصلح ان يطور كمنهج للبحث في ذلك الموضوع، وان كنا لا نزعم انه جاء بجديد في تمام ما كتب، لأنه ليس هناك مبدع أو مفكر يبدأ في كل ميدان ببداية جديدة، وإنما المبدع هو الذي يستأنف المشوار الذي تراكمت في مساره جهود الآخرين، وهو عندما يواصل، فتارة يقدم تفسيراً جديداً لبعض المفاهيم والمقولات الموروثة، وأخرى يعيد بناء وترميم بعضها الآخر، وثالثة يتوسل لبيانها وتحليلها ببراهين وأساليب مختلفة، ورابعة يلتقط لمعات واضاءات متناثرة، فينظمها ويؤلف منها منظومة واحدة متماسكة، وخامسة ربما يبتكر طريقة جديدة في التفكير يفضي عبرها إلى نتائج مغايرة لما ألفه السلف، والأخيرة أعمق تجليات الابداع، ويمكن القول ان الصدر تحقق إبداعه في سائر هذه المناشط الخمس، غير ان الحديث عن ذلك لا يتسع له هذه الكتاب. مع ان ذلك لا يمنعنا من اشارات محدودة لشيء من ذلك عبر نقاط، هي:

أولاً - في علم الكلام

منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تنادت صيحات في العالم الإسلامي تدعو إلى إعادة النظر في علم الكلام، وإعادة صياغة علوم العقيدة، وكان السيد جمال الدين الأفغاني أول من أطلق تلك الصيحات ثم واكب صداه بعض تلامذته ومن جاء بعدهم، ولعل أوضح صياغة لهذه المسألة هي ما أفصحت عنها كتابات عبد الرحمن الكواكبي[١]، فهو وان لم يكن قد تتلمذ مباشرة على السيد جمال الدين، بيد ان دعوة الأخير عبر عنها الكواكبي أفصح تعبير بينما طمسها محمد رشيد رضا. ولم تتبلور صياغة نظرية ناضجة في هذا المضمار إلاّ في مطلع العقد السادس من القرن العشرين على يد العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ثم تلاه ببضع سنوات الصدر الذي تدشنت على يديه معالم نظرية أخرى لصياغة (علم كلام جديد) مضافاً إلى ممارسته تجربة تطبيقية في تشكيل علم الكلام الجديد في مقدمته المبتكرة للفتاوى الواضحة التي عمد فيها إلى استبعاد المنهج المتداول في علم الكلام التقليدي في الاستدلال على أصول الدين، لأن ذلك الاستدلال كان مبنياً على منهج بعيد عن الحياة اليومية وما تزخر به من استدلالات كثيرة يسوقها الإنسان كل حين لاثبات العديد من الحقائق في سلوكه العام أو في تفكيره العلمي، وسنتحدث عن هذا الموضوع مفصلاً في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

---

(١) المصدر نفسه.

ثانياً ـ التفسير

ظل المنهج التجزيئي هو المنهج السائد لدى المفسرين منذ ولادة هذا الفن في القرن الأول الهجري، غير أن التطور الجديد في بنية المجتمع والدولة أضحى يتطلب إرساء أُسس منهج جديد في التفسير يستجيب للمستجدات الفكرية والحياتية، ويتجاوز الرؤية المشتتة للحقائق القرآنية، ويعيد نظمها في إطار نظرية موحدة، لأن الفهم التجزيئي للآيات كان (يقف دائماً عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك من النص القرآني ولا يتجاوز ذلك غالباً، وحصيلة تفسير تجزيئي للقرآن تساوي على أفضل تقدير مجموعة مدلولات القرآن الكريم ملحوظة بنظرة تجزيئية أيضاً، أي انه سوف نحصل على عدد كبير من المعارف والمدلولات القرآنية، ولكن في حالة تناثر وتراكم عددي دون أن نكتشف أوجه الارتباط، دون أن نكتشف التركيب العضوي لهذه المجاميع من الأفكار، دون أن نحدد في نهاية المطاف نظرية قرآنية لكل مجال من مجالات الحياة)[1].

ولو أردنا ان نؤرخ لحظة ولادة هذا اللون من التفسير، فسنجد ان المرحوم الدكتور محمد عبد الله درّاز هو صاحب المحاولة التطبيقية الأولى إذ اختار لأطروحة الدكتوراه التي قدمها بالفرنسية من باريس دراسة النظرية الأخلاقية في القرآن مقارنة بالنظريات

---

(١) الصدر، محمد باقر، المدرسة القرانية، بيروت، دار التعارف للمطبوعات ط٢، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص٨٠.

الأوربية، واصطلح على المنهج الذي اتبعه في تدوين هذه الأطروحة (النظام المنطقي) وهو ما يوازي مصطلح (التفسير الموضوعي) عند السيد.

لكن إنجاز الصدر برز في صياغة نظرية ذات إطار منهجي محدد لهذا اللون من التفسير، ثم ممارسة تطبيقات نموذجية لها بعد الفراغ من بنائها، وبوسعنا القول انها المرة الأولى التي تتشكل فيها أُسس وملامح واضحة لهذه الطريقة في التفسير، تبتعد فيها عن الفوضى المنهجية التي تخبط فيها كل من يجمع بضعة آيات ثم يجمع تفسيرها تجميعاً كمياً فيصطلح على محاولته خطأً (التفسير الموضوعي).

ثالثاً ـ أصول الفقه

أصول الفقه من العلوم التي ابتكرها المسلمون، ولم يحاكوا بها العلوم في حضارات اخرى، وكأي فن بدأ هذا العلم بداية بسيطة ثم مافتئ ان نما وتطور واستطال افقياً ورأسياً، وأدى اقفال باب الاجتهاد عند المذاهب الأربعة إلى توقف تطور هذا العلم، بينما واصل مساره التكاملي في الحواضر العلمية لمدرسة أهل البيت، خاصة منذ القرن الثالث عشر الهجري أي منذ عصر الشيخ الانصاري الذي اعتبره الصدر (رائداً لأرقى مرحلة من مراحل العصر الثالث ـ وهو عصر الكمال العلمي ـ وهي المرحلة التي يتمثل فيها الفكر العلمي منذ أكثر من مئة سنة حتى اليوم)[١]، وبعد الشيخ

---

(١) الحائري، مباحث الأصول، مصدر سابق، ج١، ق ٢، ص٥٧ ـ ٥٩.

الانصاري واصل مساره تلامذته الذين تمّيز منهم الشيخ الاخوند الخراساني والميرزا محمد حسن الشيرازي، ثم جاء بعد الخراساني تلامذته الثلاثة، وهم الشيخ محمد حسين الاصفهاني والشيخ محمد حسين النائيني والشيخ آقا ضياء العراقي، الذين برعوا في أصول الفقه وساهم كل واحد منهم بآراء ونظريات مهمة فيه. وكان الصدر تلميذاً للسيد الخوئي الذي كان هو تلميذاً لهؤلاء الاعلام الثلاثة، فبدأ باستيعاب تراث أسلافه، ثم انتقل إلى مرحلة المراجعة والتقويم لهذا التراث، والتي قادته للابتكار، وفيما يلي تعداد عاجل لبعض عناوين إبداعاته:

أ ـ نظريته في تفسير الأحكام الظاهرية

لقد صاغ الصدر نظرية بديلة في تفسير حقيقة الأحكام الظاهرية، فأوضح بأنها (خطابات تعين الاهم من الملاكات والمبادئ الواقعية حين يتطلب كل نوع منها الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر)[1].

هذه النظرية وقد وظف في حل غير واحدة من الاشكالات، والتي من ابرزها كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، على أساس بيان نوع اخر من التزاحم، وهو (التزاحم الحفظ) في مقام حفظ ملاكات الأحكام الواقعية في صورة شك المكلف.

---

(١) الصدر، دروس في علم الأصول، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧٨م، ح٣، ج١، ص٣٠ ـ ٣١.

ب ـ نظريته في سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء

كان المشهور من الأصوليين يبحث سيرة المتشرعة والعقلاء استطراداً في سياق مباحث أخرى من دون أن يكتشف أسسها وحدودها[١]، بينما أفرد الصدر السيرة في مبحث مستقل، وحاول أن يبلو نظرية محددة المعالم في كيفية كشف السيرة عن الحكم الشرعي. وسيكون لهذه النظرية دور مهم في عملية الاستنباط الفقهي لو استأنفت الدراسات الأصولية تطوير مباحث السيرة، والتوكؤ عليها في اكتشاف الأحكام الشرعية.

ج ـ نظرية التعويض

وهي نظرية تتصل بالبحث الرجالي، غير أنه بحثها في علم الأصول في مبحث حجية خبر الواحد، وتعني هذه النظرية إمكانية تعويض المقطع الضعيف من السند ـ في بعض الحالات ـ بمقطع آخر، وبحسب تعريف الصدر (هي فرض التصرف في السند اما باعتبار المقطع الأول بما فيه من نقطة الضعف، أو باعتبار المقطع الثاني بما فيه من نقطة الضعف، أو باعتبار تمام السند واستبداله بسند آخر)[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨٣ ـ ١٩٣.

(٢) الحائري، مباحث الأصول، مصدر سابق، ج٣، ق٢، ص٢٣٨; والعميدي، ثامر، الجديد في علمي الدراية والرجال عند الصدر، قضايا إسلامية، مصدر سابق، ع٣. (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م) ص١٠٩ ـ ١٧٧.

د ـ نظرية (حق الطاعة)

وهي النظرية التي تحدد الموقف العملي الأولي للمكلف، في مقابل نظرية (قبح العقاب بلا بيان) التي تبناها مشهور الأصوليين وذلك على أساس ما انتهى إليه في مبحث (حجية القطع) وكيف ان هذه الحجية ترتبط اثباتاً ونفياً بمولوية المولى وليس بذات القطع بما هو قطع[(١)].

هـ ـ نظرية القرن الاكيد في الوضع

وهي النظرية التي فسّر فيها العلقة الوضعية بين الالفاظ والمعاني وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باعتبار (ان الوضع قرن مخصوص بين تصور اللفظ وتصور المعنى بنحو أكيد، لكي يستتبع حالة اثارة أحدهما للآخر في الذهن)[(٢)].

و ـ ابطال حكومة الأصول بعضها على بعض

حينما تكون الأصول العملية متوافقة في النتيجة كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة[(٣)].

---

(١) الصدر، دروس في علم الأصول، مصدر سابق، ح١، ج١، ص٤٩ ـ ٥٤.
(٢) المصدر نفسه، الحلقة الثانية، ص٧٩.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٤١ ـ ٤٤٢. ومباحث الأصول، ق ٢، ج١، ص٥٩ ـ ٦٠.

ز ـ امكان ورود الترخيص في جميع أطراف العلم الاجمالي

مضافاً إلى تحقيقات أخرى في مورد العلم الاجمالي، مثل عدم جريان اصالة الطهارة في ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة[1].

بقي ان نشير إلى ان البحث الفقهي وطئ أرضاً بكراً على يد الصدر حينما تحركت عملية الاستدلال لديه نحو فقه النظرية فارتقت عملية الاستنباط نحو ذرى لم تدركها من قبل من لدن الفقهاء السابقين، وهذا ما نراه في الجزء الثاني من كتاب (اقتصادنا) الذي صاغ فيه نظرية الإسلام في الاقتصاد، و(البنك اللاربوي في الإسلام) الذي بلور فيه نظرية الإسلام في المعاملات المصرفية.

وقد تحدثنا عن إبداع الصدر في (فقه النظرية) في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

رابعاً ـ الفلسفة والمنطق

يحدد بعض الباحثين عصر النهضة الأوروبية على أساس أنه حقبة من تاريخ أوروبا تمتد من سنة ١٣٠٠ إلى سنة ١٦٠٠م تقريباً. ومهما يكن تاريخ هذه الحقبة فانها تمثل حلقة الاتصال بين العصر الوسيط والعصور الحديثة، وهو العصر الذي أضحى بوابة لدخول أوروبا في عالمها الجديد ومغادرتها نهائياً لاستبداد الكنيسة وتعسفها في مناهضة حرية الفكر. وكانت النهضة كحركة فكرية إحيائية قد بدأت في ايطاليا ثم شعت منها نحو بلدان أوروبا الأخرى.

---

(١) الحائري، مباحث الأصول، مصدر سابق، ص٥٩ ـ ٦٠.

ففي عصر النهضة بدأت حركة مزدوجة تتمثل في العودة إلى التراث اليوناني والتحرر من مفاهيم الفلسفة المدرسية (الاسكولائية)، عبر إحياء ذلك التراث وتحقيقه وقراءته قراءة تبتعد به عن النزعة التأويلية لفلسفة العصر الوسيط. وفي الوقت ذاته بدأت مفاهيم بديلة تظهر، منفصلة عن التراث اليوناني، كما تبلور بالتدريج موقف عقلي يتجاوز أرسطو ومسلماته وبداهاته ومنطقه الذي لبث مئات السنين، من دون مراجعة ومحاكمة وتقويم. ذلك ان إعادة تفسير التراث اليوناني، وازدهار العلوم الطبيعية والرياضية، والتبشير بفلسفة فرنسيس بيكون التي تستند إلى الملاحظة والتجربة، عملت على تنامي الانتقادات الموجهة لأراء أرسطو ومقولاته. فمثلاً انتقد لورنزو [١٤٠٧ ـ ١٤٥٧م] في إيطاليا فلسفة أرسطو الفاسدة، كذلك كشف بتريز [١٥٢٩ ـ ١٥٥٧م] تناقضات تلك الفلسفة، وشدد على ضرورة الاقلاع عن تدريس مصنفات أرسطو، أما كامبانيلا [١٥٦٨ ـ ١٦٣٩م] فقد أبان عن نزعة افلاطونية، وانتقد تصنيف أرسطو للكائنات. وفي فرنسا حاكم راموس [١٥١٥ ـ ١٥٧٢م] آراء أرسطو في رسالته (كل ما قاله أرسطو وهم) واسفر بحثه عن بيان تناقضات المنطق الأرسطي بالذات. وجاءت الضربة القاضية لأرسطو على يد الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون [١٥٦١ ـ ١٦٢٦م] الذي وضع الأسس المنطقية للمذهب التجريبي، وأشاد مرتكزات الطريقة الاستقرائية، ودعا لنبذ الطريقة القياسية الموروثة من أرسطو. وأبرز ثغرات المنطق الصوري وهفواته، وأكد على ضرورة تبني التجربة،

لأنه كان يعتقد ان العلم لابد ان يستند في منهجه على معطيات التجربة. حتى ان كتابه (الأورغانون الجديد) أو (العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة)، الذي بدأ يعمل فيه منذ سنة ١٦٠٨ م، ثم عدّل فيه [١٢] مرة، ونشره نشرة نهائية سنة ١٦٢٠ م، كان من أهم الأعمال التي أنارت الطريق لإصلاح مناهج العلوم، ودشنت الأصول العقلية للعلم الغربي. بموازاة (الكوجيتو الديكارتي) الذي أبدعه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت [١٥٦٦ ـ ١٦٥٠م]. فإن مؤرخي الفكر الأوروبي الحديث يعتبرون بيكون وديكارت، هي نقطة البداية للوعي الغربي والعقلانية الحديثة.

ومنذ ذلك الحين دخلت الفلسفة الغربية مساراً ابتعد كثيراً عن تراث مدرسة اثينا وما تلاها من تأويلات فلسفة العصور الوسطى.

مسار الفلسفة في العالم الإسلامي

أما في مغرب العالم الإسلامي فقد اضمحل الابداع الفلسفي بعد ابن رشد، حتى حسب بعض المؤرخين ان الفلسفة الإسلامية انطفأت بعد ابن رشد، ولم يتنبهوا إلى ازدهار الدرس الفلسفي في مشرق العالم الإسلامي، والإبداع الفلسفي الذي تواصل في مدارس الحكمة في شيراز واصفهان وخراسان وطهران والنجف الأشرف وقم في خاتمة المطاف. إذ بلغ الدرس الفلسفي في ذرة تألقه في أصفهان في القرن الحادي عشر الهجري على يد السيد محمد باقر الميرداماد المتوفى سنة ١٠٤٠هـ، وتلميذه محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألهين، المتوفى سنة ١٠٥٠هـ بالبصرة في طريقه لحج بيت الله الحرام. وما أنجزته مدرسة أصفهان الفلسفية من مكاسب بالغة الأهمية في تطوير المنحى العقلي في التفكير الإسلامي، عبر ابداع صدر المتألهين في (الحكمة المتعالية) التي تفاعلت فيها عناصر الموروث الفلسفي الإسلامي، بجوار تجليات العرفان وتجارب السالكين.

لقاء فلسفة الشرق والغرب

اتخذت الفلسفة في مشرق العالم الإسلامي لنفسها مساراً خاصاً، ظل يتطور ويتكامل في سياق التراث الإسلامي والبيئة الإسلامية، مثلما اتخذت الفلسفة في أوروبا لنفسها أيضاً مساراً اتجه وجهة أخرى منذ عصر النهضة، وظلت كل منها تتحرك في نسقها الخاص، من دون أن تدري عن الأخرى شيئاً، حتى القرن التاسع عشر الميلادي، عندما تكثف الاتصال بين أوروبا والعالم الإسلامي، مع اشتداد حركة الاستعمار الأوروبي الحديث، وازدياد قوافل الرحالة والمبشرين والمستشرقين، وتوطن بعضهم في المدن الإسلامية لسنوات عديدة، واحتكاكهم مع العلماء وأساتذة الفلسفة في حواضر العلم الإسلامية، وتداولهم لأفكار الفلاسفة الأوروبيين الحديثة، واشاعتها بين الدارسين في ديارنا.

ولعل أقدم الآثار الفلسفية الإسلامية الحديثة التي أشارت للفلاسفة الغربيين، كتاب (بدايع الحكم) للحكيم المعروف ملا علي المدرس الزنوزي، الذي فرغ منه سنة ١٣٠٧هـ، وطبع في إيران سنة ١٣١٤هـ. وهو يشتمل على مجموعة أسئلة طرحها بديع الملك ميرزا عماد الدولة على ملا علي الزنوزي، وأشار في السؤال السابع منها

لأفكار ديكارت، وليبنز، وكانت، وغيرهم من الفلاسفة الغربيين، فأجاب عليه الزنوزي، ببيان هذه الأفكار وصلتها بالمعقول الإسلامي.

وفي الفترة ذاتها تصدى السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني للاتجاه المادي الحديث الذي تسلل إلى شبه القارة الهندية من الفلسفة الأوروبية، فرد على شبهاته في رسالته الأثيرة (رسالة في الرد على الدهريين). وفي فترة لاحقة اهتم المفكر المسلم محمد اقبال بتوظيف مفاهيم الفيلسوف هويتهد، وبرغسون، وكانت، وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين الغربيين في كتابه الشهير (تجديد التفكير الديني في الإسلام). وهكذا افاد الشيخ مصطفى عبدالرازق في مصر من الفلسفة الغربية الحديثة، وأفصح عن تياراتها ومساربها في محاضراته في الجامعة المصرية، كما ظهرت محاولات قبل ذلك في الحوزة العلمية في النجف الأشرف لنقد الاتجاهات المادية في الفلسفة الأوروبية، في آثار الشيخ محمد جواد البلاغي والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء وغيرهم.

غير ان المنعطف الأهم في دراسة فلسفة الغرب، وتقويم اتجاهاتها الجديدة، ومقارنتها بالميراث الفلسفي الإسلامي، تجلى في آثار العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، لاسيما عمله الهام (أصول الفلسفة) الذي اغتنى بتعليقات موسعة لتلميذه الشهير الشيخ مرتضى المطهري. فقد افتتح العلامة حواراً عقلياً معمقاً مع الاتجاهات الحديثة في فلسفة أوروبا، وبالذات (المادية

الديالكتيكية)، لمسيس الحاجة إلى تحليل مرتكزاتها الأساسية ونقدها، بعد تبشير التيار الماركسي بها في العالم الإسلامي، وتثقيف قطاع واسع من النخبة على مقولاتها المناهضة للميتافيزيقيا والإيمان بالله تعالى. كما ان الطباطبائي لم يهمل في مقارناته ومحاكماته آراء المشاهير من فلاسفة أوروبا في العصر الحديث، بينما هو ما ضٍ في تأصيل منظومته الفلسفية، التي تمثلت المنجز الفلسفي الإسلامي، وصاغت آراء الحكماء المسلمين في إطار نظام محدد.

السيرة الفلسفية للصدر

في مطلع العقد الثاني من حياته، ألف الصدر (رسالة في المنطق) وهو لما يتجاوز الحادية عشرة من عمره، أورد فيها مجموعة اعتراضات على المسائل المنطقية[١]. وبعد عدة سنوات من التحاقه بالحوزة العلمية في النجف أشار عليه أستاذه السيد الخوئي ان يدرس الفلسفة الإسلامية بالشكل المتعارف في الحوزة، وطلب من الشيخ صدرا البادكوبي ان يعقد للصدر حلقة خاصة يدرسه فيها كتاب (الاسفار الاربعة) لصدر الدين الشيرازي، فاستجاب الشيخ البادكوبي، وانعقدت الحلقة واستمرت خمس سنوات[٢]. ولم تنشأ رغبة أستاذه السيد الخوئي هذه من الارتياب في موهبة تلميذه الصدر العقلية المتوهجة، ولا من شكه في قابليته ونبوغه في استيعاب آراء الفلاسفة وفهمها، وإنما نشأ ذلك من اهتمام الأستاذ بمكانة تلميذه وحماية موقعه العلمي، لأن التقاليد المتعارفة في الحوزة تستهجن

---

(١) الحائري، مباحث الأصول، مصدر سابق، ص٤٢.

(٢) ذكر ذلك عبد العزيز الطباطبائي في مقابلة شخصية معه في قم في ١ رجب ١٤١٦هـ.

تعاطي أي فن والتأليف فيه من دون الانتساب إلى أستاذ معروف، ولاسيما ان كان ذلك الفن من فنون المعقول[١].

أما أسلوب الصدر في دراسة الاسفار، فانه حسب قول الشيخ البادكوبي (اشترط عليّ ان لا يتابعني في التدريس الرتيب لهذا الكتاب، بل طلب مني ان يقرأ عليّ كل يوم صفحات من هذا الكتاب، ويسألني عما اشكل عليه فقبلت، وأنهى دراسته للكتاب بسرعة على هذا الشكل)[٢]. والملاحظة الأساسية التي كان يبديها الصدر على أسلوب أستاذه البادكوبي هي: ان الشيخ كان يقوم ببيان وتفسير الأفكار والآراء الواردة في (الأسفار) من دون أن يمارس تقويمها ونقدها[٣].

ويبدو أن الأسلوب التحليلي النقدي في دراسة العلوم، الذي يعتمد على (ان قلتَ قلتُ) هو السمة الغالبة بالنسبة للدرس الفلسفي وسائر مناشط الدرس العقلي والشرعي الأخرى في الحوزة، بيد ان هذا الأسلوب اضمحل بالتدريج بالنسبة إلى دراسة المعقول والفلسفة

---

(١) ذكر ذلك محمد رضا الجعفري في مقابلة شخصية معه في قم في ١٥ رجب ١٤١٦. كما ذكر الطباطبائي: (انه عندما صدر كتاب (فلسفتنا) تساءل بعض الفضلاء في الحوزة الذين التقوا في منزل ابن الميرزا النائيني، هل درس محمد باقر الصدر الفلسفة كي يؤلف في الفلسفة؟! فأجابهم الشيخ صدرا البادكوبي الذي كان حاضراً المجلس: لقد حضر عندي محمد باقر الصدر درس (الاسفار) خمس سنوات، ففوجئ معظم الحاضرين بهذا النبأ.

(٢) مقابلة الجعفري المذكورة سلفاً.

(٣) الاشكوري، نوري، مقال حول أستاذه الصدر، مجلة الجهاد، ع١٣.

بالذات، خاصة في العقود الأخيرة في النجف بعد أن هيمنت آراء صدر الدين الشيرازي على تفكير أساتذة الفلسفة وتلامذتهم، فأصبح هؤلاء الأساتذة ليس إلاّ معلمين يمارسون المنهج التلقيني في تعليم الفلسفة من دون تقويم ومحاكمة.

وفي منتصف العقد الثالث من عمره اتجه لتأليف كتاب (فلسفتنا) الذي واكب فيها مسار الفلسفة الأوروبية برحلة نقدية منذ العصر الإغريقي حتى بداية القرن العشرين، ولاسيما اتجاهاتها المادية التي تبلورت في (المادية الجدلية) لكارل ماركس. وشاء الله أن يكون كتاب (فلسفتنا) أشحذ سلاح معرفي تمنطق به الإسلاميون في منازلتهم للتيار الإلحادي الذي بات يجتاح البلاد العربية والعراق منها بالذات. من هنا طارت شهرة هذا الكتاب في الآفاق، وظل أهم كتاب ألف باللغة العربية في نقد أسس المادية الجدلية إلى اليوم.

وفي العقد الرابع افتتح الصدر حقلاً آخر في البحث العقلي لما اتجه لدراسة الأساس المنطقي لتكوين العلم، و(انكب على دراسة البرهان الارسطي، واطلع باستيعاب وعمق على نظريات المنطق الحديث في الاستقراء وأساسه المنطقي (حساب الاحتمال) فأوضح خلال (الأسس المنطقية للاستقراء) تهافت نظرية البرهان الارسطية كما عالج ينبوع أخطاء التفكير الغربي في تفسيره لنظرية الاحتمال، وقدم بالتالي نظرية متكاملة في تفسير حساب الاحتمال، أقام على اساسها بناءً متكاملاً لفهم جديد لنظرية المعرفة البشرية بكامل

تفاصيلها، فثار على أرسطو في بيئة تقدس نظرية القياس الارسطية، وهضم قمة الانتاج الغربي واقفاً على نقاط الضعف في تفكير أساتذة المنطق الحديث أمثال راسل وكينز، وأعطى للبشرية طرازاً جديداً من التفكير)[١] غيرما كان معروفاً بين المذهبين العقلي والتجريبي، ويمكن القول ان ولادة هذا المذهب الذي أسماه الصدر بـ (المذهب الذاتي للمعرفة) يعد واحداً من أعظم مكتسبات المعقول الإسلامي في العصر الحديث.

---

(١) آل حيدر، حيدر، ماذا جاء حول كتاب فلسفتنا للصدر؟ قم، مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٠٣هـ، ص٤٧.

الفلسفة الغربية في آثار الصدر

تناول الإمام محمد باقر الصدر الفلسفة الأوروبية في كتابين من أشهر مؤلفاته، الأول هو (فلسفتنا)، والثاني هو (الأسس المنطقية للاستقراء). وسنمر مروراً عاجلاً على طبيعة معالجاته لهذه الفلسفة في الكتاب الأول، فيما نرجيء الحديث عن الكتاب الثاني لمناسبة قادمة.

يعتبر كتاب (فلسفتنا) أفضل كتاب نقدي استوعب الفلسفة الغربية بالعرض والتحليل والمناقشة، منذ العصر اليوناني إلى بداية القرن العشرين، بنحو يتسع لرصد تلك الفلسفة بتمام أفرضتها، ويعالج أبرز مفاهيمها ومقولاتها. فبعد التمهيد المفصل الذي بحث فيه الصدر المسألة الاجتماعية والمواقف المتنوعة للنظام الرأسمالي والاشتراكي والشيوعي والإسلامي حيالها، ينتقل لبحث (نظرية المعرفة) فصلين أساسيين، مستعرضاً في الأول (المصدر الأساسي للمعرفة) وأشهر النظريات في تفسير منشأ التصورات والادراكات البسيطة، بدءاً بأفلاطون [٤٢٧ ـ ٣٢٧ ق.م] ورأيه القائل بأن الإدراك انما هو عملية استذكار للمعلومات السابقة التي اتيح للنفس الاتصال بها قبل أن تهبط من عالمها العلوي وتلتحم بالبدن، لأن

المعاني لدى النفس ما هي إلاّ ظلال وانعكاسات للحقائق المثالية المجردة عن المادة، وهي حقائق أزلية خالدة في العالم الذي كانت تعيش فيه النفس. لكن الصدر ناقش فكرة قدم النفس ووجودها قبل البدن، ودلل على أن النفس البشرية توجد مع البدن، بل هي تبدأ مادية متصفة بخصائص المادة وخاضعة لقوانينها ثم تصبح بالحركة والتكامل وجوداً مجرداً عن المادة لا يتصف بصفاتها ولا يخضع لقوانينها، من خلال الحركة الجوهرية التكاملية في المادة. مضافاً إلى ان الإدراك ليس اتصالاً بحقائق علوية أزلية مجردة كما توهم أفلاطون، وإنما هو إدراك للأشياء والحقائق في عالمنا هذا، فالمعاني المحسوسة هي نفسها المعاني العامة التي يدركها العقل بعد تجريدها عن الخصائص المميزة للأفراد والاحتفاظ بالمعنى العام المشترك.

وأردف ذلك بعرض ومحاكمة آراء عدد من كبار فلاسفة أوروبا، أمثال ديكارت وكانت، ممن فسروا التصور تفسيراً عقلياً. ثم آراء جون لوك وجورج باركلي ودافيد هيوم، الذين قالوا بأن الحس هو المصدر الوحيد للادراكات. وأخيراً بلور (نظرية الانتزاع) وأوضح موقف الفلاسفة الإسلاميين في بيان مصدر التصورات، وكيف انها تنقسم إلى تصورات أولية تتولد من الاحساس مباشرة، وثانوية تنبثق من الأولية عبر قوانين خاصة بالذهن البشري.

ثم انتقل من الإدراك الساذج (التصور) إلى الإدراك الذي ينطوي على حكم (التصديق)، وتحدث عن رأي المذهب العقلي في بيان

مصدر هذه الادراكات، وتقسيمها إلى بديهية، تضطر النفس للتصديق بها من دون دليل، ونظرية لا تذعن النفس بها إلا بعد الاتكاء على الادراكات البديهية المسبقة.

وأفرد الصدر للمذهب التجريبي مساحة أوسع، استعرض فيها ادعاء انصار التجربة، القائل بأن التجربة هي المصدر الوحيد لجميع المعارف البشرية، وانكارهم للمعارف العقلية الضرورية السابقة على التجربة. وأبان ما ينطوي عليه هذا الادعاء من مغالطة، لأن هذه القاعدة نفسها قضية تصديقية، فهل أذعنت النفس بها عبر تجربة قبلية، وهذا يعني أنا لا ندرك في بداية الأمر ان التجربة مقياس منطقي مضمون الصدق، أم ان هذه القاعدة معرفة بديهية مستغنية عن التجربة، مما يعني تسليم انصار هذا المذهب بادراكات سابقة على التجربة.

لقد كشف الصدر تهافت المذهب التجريبي، ودحض حجج جورج باركلي وجون ستيورات مل ودافيد هيوم وغيرهم من دعاته المحدثين. واختتم حديثه بالتفسير الماركسي للمذهب التجريبي، وما يستبطن هذا التفسير من اختلالات، وما يفضي إليه من تناقضات.

واستهل الفصل الثاني بعرض موجز لكنه مكثف لمسار الموقف الفلسفي الأوروبي أزاء قيمة المعرفة البشرية، وإمكان كشفها عن الحقيقة، منذ النزعات الارتيابية المبكرة في الفكر الغربي التي اجتاحت التفكير اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد، مروراً بالدعوة إلى الشك المطلق في الحجج العشر لبيرون، إلى ديكارت

وجون لوك، وما انتهت إليه الفلسفة الأوروبية من مثالية مسرفة في العصر الحديث، على يد جور باركلي، الذي قاده المنهج الحسي إلى انكار حقيقة غير الإدراك، والعقل (الذات المدركة)، والله تعالى (الحقيقة الخلاقة لاحساساتنا).

وبعد ملاحقة للاتجاهات المثالية الحديثة في الفلسفة والفيزياء والفيزيولوجيا، حاكم الصدر المذاهب النسبية في الفلسفة الأوروبية الحديثة، وهي مذاهب تقول بوجود الحقيقة وامكان بلوغها بالمعرفة البشرية، إلاّ ان هذه المعرفة تظل معرفة نسبية تحكي شيئاً من أبعادالحقيقة ولا ترينا أبعادها بتمامها، بمعنى ان الحقيقة التي تبدو لنا ليست نقية من الشوائب الذاتية وليست مطلقة، بل هي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء المُدرَك، والناحية الذاتية للذهن المُدرِك، فلا يمكن ان تتجرد الحقيقة الموضوعية في التفكير مما يضفيه عليها الذهن وتبدو خالصة من كل إضافة أجنبية.

وخلص إلى ذكر اتجاهين رئيسيين في النسبية في أوروبا الحديثة، يتمثل الأول في الاتجاه النسبي لدى الفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانت، فيما يتمثل الآخر بالاتجاه النسبي الذاتي الذي تبناه جماعة من الفلاسفة الماديين المحدثين، والذي مهَّدَ فيما بعد للنسبية التطورية التي نادت بها المادية الديالكتيكية.

وبعد ان فرغ الصدر من دراسة نظرية المعرفة، وناقش شتى اتجاهاتها في أوروبا منذ العصر اليوناني إلى مطلع القرن العشرين، تحدث في القسم الثاني من فلسفتنا عن (المفهوم الفلسفي للعالم)،

في سياق مختلف عن الإطار الذي انتظمت فيه المباحث الفلسفية في مدونات الفلسفة الإسلامية، التي ظلت تتمحور حول مسألة الوجود، ولم تبحث مسألة المعرفة إلاّ استطراداً في سياق مباحث الوجود، بينما ترسم الصدر منهجاً بديلاً اعطى فيه الأولوية لمباحث المعرفة، واردفها بمباحث الوجود.

في (المفهوم الفلسفي للعالم) تناول بالنقد والتحليل المفهوم المثالي في الفلسفة الأوروبية الذي يفسر العالم تفسيراً تصورياً خالصاً، ويرفض الإيمان بواقع موضوعي للعالم مستقل عن الـ(أنا). كما تناول المفهوم المادي الذي يؤمن بواقع موضوعي للعالم، لكنه يقتصر في هذا الواقع على حدود المادة المحسوسة، ويجعلها السبب العام لجميع ظواهر الوجود والكون بما فيها ظواهر الشعور والادراك. وأوضح ان في المفهوم المادي اتجاهين، أحدهما هو اتجاه المادية الميكانيكية، والثاني هو اتجاه المادية الديالكتيكية.

ثم درس المفهوم الواقعي الالهي الذي لا يقف في الإيمان عند حدود المادة المحسوسة، وإنما يتخطاها إلى الاعتقاد بسبب أعمق، سبب أبدي ولا نهائي لكل ما ندركه من العالم بكلا مجاليه الغيبي والمادي معاً. وكشف تهافت المنطق المادي وعجزه عن نفي أي شيء خارج دائرة المادة، وشدد على ان الأسلوب الذي تتخذه المدرسة الميتافيزيقية للاستدلال على مفهومها الواقعي الإلهي هو نفس الأسلوب الذي نثبت به علمياً جميع الحقائق والقوانين العملية.

إصلاح الحوزة العلمية

في عام ١٣٢٣هـ، أي منذ ما يناهز القرن من الزمان أنشأ الشيخ محمد جواد الجزائري أول جمعية للإصلاح العلمي في الحوزة العلمية في النجف الأشرف بمؤازرة ثلة من العلماء الذين أدركوا باكراً ضرورة البدء بمشروع لتحديث الحوزة ووصل دراساتها بالعصر ومشكلاته، واطلقوا عليها (نقابة الإصلاح العلمي).

وتقارن ظهور هذه الجمعية الاصلاحية مع محاولة الشيخ محمد عبده تلميذ السيد جمال الأفغاني لإصلاح الدراسات الشرعية في الأزهر، ومحاولات أخرى للإصلاح في الحواضر العلمية الإسلامية في شبه القارة الهندية وتونس وبلدان المغرب الإسلامي.

وأرست (نقابة الإصلاح العلمي) أسساً محددة أوضحت فيها أسلوب عملها، ومنهجها، وأهدافها التي تسعى لتحقيقها، مضافاً إلى بنيتها الداخلية ومواصفات أعضائها ومسؤولياتهم، في ورقة عمل تشتمل على عشرين بنداً، تشبه إلى حد كبير في صياغتها النظام الداخلي للأحزاب والجمعيات السياسية والاجتماعية.

وتبنت النقابة صيغة تستند إلى الشورى في بناء هيكلها وقيادتها، وشددت على ذلك في أكثر من مادة واعتبرت (أكثرية الآراء) هي

المرجع في صورة الاختلاف في الجلسات. وألزمت المنتسبين إليها بكتمان أسرارها، وعدم الإفصاح عن أسماء الأعضاء الآخرين[١]. كإجراء احترازي لتفادي الشائعات والتهم وما تفضي إليه من مخاطر أمنية تجتث النقابة في مهدها.

ويبدو ان هذه النقابة ظلت تعمل بخفاء، ولم تعلن عن نفسها ولم تسجل منجزاتها وأعمالها، حتى اختفت.

وفي نفس الفترة وتحديداً بعد إنشاء (نقابة الإصلاح العلمي) بخمسة أعوام أصدر السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني مجلة (العلم) في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، وصدرت شهريا بدءاً من ربيع الاول ١٣٢٨هـ، واستمرت سنتين.

وتؤرخ لحظة ولادة هذه المجلة إلى بداية عهد ثقافي جديد أطلت عليه الحوزة العلمية في النجف، فبعد ان لبثت مدة طويلة تكرر الفرضيات الكلاسيكية في علوم الهيئة وغيرها من العلوم الطبيعية، قدمت لها مجلة (العلم) النظريات والقوانين العلمية الحديثة، وعالجت بثقة ثنائية العلم والإيمان، وسعت لاكتشاف الأساس المشترك لهما، وتجاوزت أصداء هذه المجلة النجف الأشرف، فأضحت ـ حسب تعبير المؤرخ علي الخاقاني ـ (كالشواظ، تلهب النفوس، وتوقظ الغافلين من ذوي المواهب.. وكان صداها في العالم الإسلامي والعربي يتردد بقوة، كما كانت

(١) موسوعة النجف الاشرف. بيروت: دار الأضواء، ج٩، ص٧١ ـ ٧٢.

تصل إلى ابعد الحواضر الغربية.. فكان فضل (العلم) ان اتصلت بالعالمين الشرقي والغربي اتصالاً فكرياً وسياسياً، وانبثقت آراء لها حرة جريئة، انعكست أصداؤها على الخارج، مما دعا إلى ان تلقب النجف بمدينة الأحرار، وان مما يستفاد منها كأداة صالحة لقلب مبادئ وخلق دول حرة تستند إلى الشورى والرأي ونبذ الاستبداد[١].

ودعا السيد محسن الأمين في تلك الأيام إلى إصلاح المدارس الدينية[٢] طبقاً لما جاء في بحث له نشره بهذا العنوان، وحدد فيه جملة مقتضيات تتطلب استئناف النظر في الكتب والمقررات الدراسية في الحوزة العلمية، وأشار إلى شيء من المرتكزات المنهجية لتأليف مقررات جديدة تستجيب لحاجات العصر ومشكلاته.

وبعد مضي عدة سنوات أنشأ الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء مدرسة علمية في النجف سنة ١٣٤٩هـ، وأراد لها ان تكون منطلقاً للإصلاح في الحوزة، ورسم لها مخططاً للإصلاح في الحوزة، ورسم لها مخططاً استوعب فيها برنامجها التعليمي وما ترمي اليه، ثم سعى لتجسيد هذا البرنامج في هذه المدرسة، وتم (تأهيلها بكل ما تسمح به ظروف النجف، وظروفه الخاصة، وتبرع لها بمكتبته الكبرى، والتي تشتمل على أندر المخطوطات وانفس الكتب العلمية

---

(١) علي الخاقاني، شعراء الغري، ج١٠، ص٦٨.

(٢) محسن الأمين. معادن الجواهر ونزهة الخواطر. بيروت: دار الزهراء، ج١، ص٤٦.

والأدبية[١]. فاستقطبت هذه المدرسة الأنظار وقتئذ، وطفق البعض يصفها بالنهضة، مثلما نرى في مقال الشيخ علي الزين الذي نشره في مجلة العرفان تحت عنوان بوادر الإصلاح في جامعة النجف أو نهضة الشيخ كاشف الغطاء)[٢].

غير ان محصلة الجهود السابقة تبلورت بالتدريج في مشروع نموذجي طموح للإصلاح اضطلع به ثلة من علماء الدين المستنيرين في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، كان من أبرزهم الرائد الشيخ محمد رضا المظفر، وهذا المشروع أطلقوا عليه (منتدى النشر) بغية اخفاء غاياته التحديثية عن العقول التي كانت تجهز على اية محاولة للتجديد فتجتثها في مهدها.

يؤرخ الشيخ المظفر في مذكراته للرهاصات الأولى لمنتدى النشر قائلاً: (تألفت ابتداء من ١٣٤٣ هجرية أي قبل ١٦ عاماً ـ ويقصد من تاريخ تدوين مذكراته ـ عدة جماعات، أشبه بجمعيات سرية أو مجالس تمهيدية للتفكير في طريق الإصلاح واكتساب الشعور العام، واتذكر جيداً اني اشتركت في احدها، وكنت كاتبها، وأعضاؤها كلهم من الشباب الديني ذلك اليوم، وجماعات أخرى هناك منها التي اتصلنا بها، وهم اكبر منا طبقة اشترك أكثرهم بعد ذلك في (منتدى النشر) ومحورها الثلاثة المعروفون بالصفوة أو

---

(١) علي الزين. بوادر الإصلاح في جامعة النجف أو نهضة الشيخ كاشف الغطاء. مجلة العرفان، مج ٢٩، ج٢ (١٣٤٩هـ / ١٣٣٩م).
(٢) المصدر نفسه.

أضلاع المثلث المتساوي الأضلاع: (الشيخ محمد جواد الحجامي والشيخ محمد حسين المظفر والسيد علي بحر العلوم). ولا أزال احتفظ بمحاضر جلسات جماعتي الأولى تلك، وبمذكراتي الخاصة عنها وعن غيرها. وهي على بساطتها تمثل لي مقدار التكتم والخوف الذي كان يساورنا، وكان عملنا وتفكيرنا مقتصراً على تفقد المفكرين من أصحابنا الذين يحسون بالداء مثلنا. وبالرغم من مواصلة الجلسات والتفكير طيلة عام واحد، لم نستطع أن نخرج صوتنا من غرفنا الا بعض الشيء، ولم نستطع ان نضم الينا أكثر من عشرة اعضاء فرّق الزمن بين اكثرهم في بلاد نائية وقريبة)[١].

ويواصل حديثه عن الأدوار التي تكاملت عبرها أفكار هذا المشروع حتى استوى على عوده، وظهر في مؤسسة تعليمية عالية عام ١٣٥٢هـ، والتي عُرفت فيما بعد بكلية الفقه، ويصف المظفر ما صاحب ولادتها بأنها (هزت النوادي النجفية هزة عنيفة، اشترك فيها الكبير والصغير والعالم والجاهل، وقد بلغ الموقعون على ورقة شروط العمل المائتين، وهم رجال العلم بالنجف واهل الكلمة فيه. ولكن يظهر أن هذه الكثرة في ابتداء العمل وقبل انتظامه مما ساعد على توقف الحركة، فلم تصمد امام العاصفة الهوجاء. وقد اعطتنا التجارب ان الأعمال الكبيرة يجب لاجل نجاحها ان تقوم بها

---

(١) محمد مهدي الآصفي، مدرسة النجف وتطور الحركة الاصلاحية فيها: ظلال من حياة الشيخ الراحل المظفر ودراسة عن الحياة الفكرية في النجف. النجف الاشرف: مطابع النعمان، ١٣٨٥هـ، ص١١٢.

جماعة محدودة تدير دفة العمل بتعاضد وتكاتف وتضحية على عكس ما هو مشهور، لأن الشعور بالمسؤولية يقوى في الفرد اذا قلت الجماعة، وهكذا كلما كثرت الجماعة ضعف الشعور بالمسؤولية، وهذه نظرية اجتماعية نستطيع ان نلخصها بقولنا: ان عدد الجماعة يتناسب تناسباً عكسياً مع الشعور بالمسؤولية في الفرد[١].

وكان مشروع (منتدى النشر) ومؤسساته وأعماله من أعظم مشاريع الإصلاح في الحوزة العلمية في النجف اثراً، وأرسخها بناءً وأطولها عمراً، فقد لبث أكثر من نصف قرن، وتخرج في مدارسه وكليته (كلية الفقه) عدد كبير من العلماء والخطباء والكتاب والمثقفين، ممن أسهموا في إشاعة نمط جديد من الأفكار والمفاهيم دشنت عهداً جديداً في الفكر الإسلامي وحركته التكاملية.

---

(١) المصدر السابق، ص١١٥ ـ ١١٦.

مشروع الصدر لإصلاح الحوزة

بالرغم من قصر عمر الصدر، فقد اخطفته يد الغدر وهو لما يبلغ الخمسين عاماً، الاّ ان عمره اتسع لمنجزات لا يمكن ان يستوعبها الزمن العادي في اعمار معظم الناس. وهذا الفارق يبدو جلياً في حياة العظماء كافة، لأن الزمن في حياة العظماء يكتسب طابعاً مغايراً، فيمتد ليستوعب الأعمال الكبيرة في فترات ضئيلة. وهذا ما نلاحظه بوضوح في عطاء الصدر، فقد اتسمت اعماله بأسرها، سواء انتاجه الفكري أو عطاؤه العلمي، أو مشاريعه السياسية والاجتماعية، بسمات نوعية متميزة، تجاوزت بسببها فضائلها المحدودة، تجاوزت بسببها فضائلها المحدودة. وأمست تمثل معالم ومنارات تهتدي بها الأفكار والخطوات والمشاريع التالية لها.

ولا تهدف هذه اللمحة السريعة لبيان اثر فكر الصدر في الفكر الإسلامي المعاصر، ولا مرجعية رؤاه السياسية في صياغة الدستور الإسلامي، ولا ما ارسته مقولاته ونظرياته من أسس منهجية لغير واحد من العلوم الإسلامية، كعلم الاقتصاد، والتفسير الموضوعي... فإن لذلك محلاً آخر في هذا الكتاب، وإنما نهدف هنا إلى إشارة سريعة لجهوده في إصلاح الحوزة خاصة، والتي لا تقتصر على

تحديث الكتب المقررة، بل امتدت لتشمل إعادة بناء هيكل المرجعية وتقنين عملها، وفيما يلي لمحة عن ذلك:

أولاً: أطروحة لتقنين عمل المرجعية

تحتل المرجعية قمة الهرم لدى الشيعة الإمامية، وهي مؤسسة علمية سياسية اجتماعية عريقة، يمثل ماضيها وحاضرها صورة مشرقة محترمة ومقدسة في وعي الشيعة، وتمتلك سلطة روحية عميقة متجذرة في الوجدان الشعبي.

غير أن عمل المرجعية لم يتطور إلى مؤسسة منظمة، وبقي جهاز المرجع يرتبط به فترة حياته، فاذا توفي تفكك هذا الجهاز، واندثرت بالتدريج المؤسسات التي تشكلت في ظل المرجع، وبدأت عملية تكوين جهاز جديد ومؤسسات بديلة للمرجع الخلف. وهكذا ظلت هذه العملية تتكرر مع وفاة كل مرجع.

فأدرك الصدر ما ينجم عن ذلك من تبعثر الجهود، وهدر الامكانات، وعدم الافادة من التجارب الماضية، والعودة في كل مرة ومع كل مرجعية جديدة إلى النقطة التي بدأت منها المرجعية الماضية، فبادر إلى صياغة أطروحة لتقنين عمل المرجعية، وتحديد وظائفها، وبيان أهدافها، ورسم اساليب عملها، والارتقاء بها من حالة فردية إلى مؤسسة منظمة لا تنهار بوفاة المرجع، واصطلح عليها (المرجعية الصالحة) أو (المرجعية الموضوعية).

وراح يعمل على تثقيف تلامذته أولاً على هذه الاطروحة،

فأمضى عدة اسابيع، ثم طلب من تلميذه السيد كاظم الحائري ان يدون تمام الأفكار التي طرحها، وبعد ان دون السيد الحائري مستخلصاً وافياً لها، أخذها منها واعاد صياغتها بقلمه الشريف[١] وسعى لغرس بذرة اطروحته هذه في مرجعيته الناشئة في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، لكن يد الغدر عاجلته، ولما يفرغ من تجسيد نظريته في تجربة رائدة للمرجعية المؤسسة.

ثانياً: تحديث النظام التعليمي في الحوزة

في تحليل عميق للجمود على الأساليب القديمة ورفض اية محاولة للتغيير، يرجع الصدر ذلك إلى تأثر الدارس بالمقولات التي يدرسها، وتوجيهها لطريقة تفكيره، فيأخذ الاستصحاب كمثال، ويؤكد ان (الاستحصاب الذي قرأناه في علم الأصول، طبقناه على أساليب العمل، وطبقناه على حياتنا، فكنا نتجه دائما إلى ما كان، ولا نفكر أبداً في انه هل بالامكان أن يكون افضل مما كان؟.

ويخلص إلى أن السبيل لتطوير الكتب الدراسية وتجديد أساليب العمل، يكمن في (ان نتحرر من النزعة الاستصحابية، من نزعة التمسك بالماضي، بما كان حرفياً بالنسبة إلى كل أساليب العمل، هذه النزعةالتي تبلغ القمة عند بعضنا حتى إن كتاباً دراسياً مثلاً ـ أمثل بأبسط الأمثلة ـ اذا أريد تغييره إلى كتاب دراسي آخر افضل

---

(١) كاظم الحائري (ترجمة حياة السيد الشهيد الصدر) في كتاب: مباحث الأصول، ج١، ق ٢، ص٩١ ـ ١٠٠.

منه، حينئذ تقف هذه النزعة الاستصحابية في مقابل ذلك. اذا أريد تغيير كتاب بكتاب آخر في مجال التدريس، وهذا أضأل مظاهر التغيير، حينئذ يقال: لا ليس الأمر هكذا، لابد من الوقوف، لابد من الثبات والاستمرار عليٍ نفس الكتاب الذي كان يدرس فيه الشيخ الانصاري أو المحقق القمي رضوان الله عليه)[١].

ويردف الصدر ذلك بتشخيص الآثار التعطيلية لهذه النزعة على تفكير الدارس وسلوكه، وبالتالي غيابه عن العصر، وعودته إلى الماضي، وتمسكه بكل ما ينتمي إليه من ادوات واساليب وملابسات، ومشاكل، يقول الصدر: (النزعة الاستصحابية التي تجعلنا دائماً نعيش مع امة قد مضى وقتها، مع امة قد ماتت وانتهت بظروفها وملابساتها، لاننا نعيش بأساليب كانت منسجمة مع امة لم يبق منها احد، وقد انتهت وحدثت أمة أخرى ذات أفكار أخرى، ذات اتجاهات أخرى، ذات ظروف وملابسات اخرى، فحينئذ من الطبيعي ان لا نوفّق في العمل، لأننا نعيش مع أمة ماتت، والأمة الحية لا نتعامل معها، فمهما يكن لنا من تأثير سوف يكون هذا التأثير سلبياً، لأن موضوع العمل غير موجود في الخارج، موضوع العمل ميت، وما هو الموجود في الخارج لا نتعامل معه)[٢].

لقد تنوعت جهود الصدر في تحديث النظام التعليمي في الحوزة العلمية، فشملت إعادة تدوين الكتب الدراسية، وإحياء دراسة القرآن

---

(١) محمد باقر الصدر. المحنة. قم: انتشارات ذو الفقار، ص٧٦ ـ ٧٩.
(٢) المصدر نفسه.

الكريم، واستيعاب علوم أخرى غير الفقه والأصول في الحوزة، وفيما يلي اشارات موجزة لذلك:

أ ـ إعادة تدوين الكتب الدراسية

لم تقتصر عملية إعادة تدوين العلوم المتعارفة في الدراسات الإسلامية في الحوزة على صياغتها مجدداً ببيان آخر، وتنظيم مباحثها وفق تسلسل مختلف عن سياقها التقليدي، بل تجاوز ذلك الصدر إلى إعادة بناء العلوم ذاتها، وتحديث مرتكزاتها، واستئناف النظر في مناهج بحثها ومسائلها، ومقولاتها، ونتائجها. وهذا ما يتجلى بوضوح في محاولته لتدوين (منطق الاستقراء) الذي تجاوز فيه المنطق الأرسطي المتوارث، ودشن منهجاً جديداً استند فيه إلى حساب الاحتمالات، وانتهى إلى اكتشاف أسس جديدة لم يعرفها ذلك المنطق من قبل. لكن الكتاب الذي اثمرته جهوده في هذا المضمار (الأسس المنطقية للاستقراء) لما يزل بعيداً عن حلقات الدرس المنطقي في الحوزة العلمية، بالرغم من مضي ما يربو على ربع قرن على تأليفه.

أما محاولته في تدوين منهج جديد لدراسة أصول الفقه في الحوزة، والتي وضعها في حلقات ثلاث متدرجة تحت عنوان (دروس في علم الأصول)، فقد لاقت قبولاً لدى قطاع واسع من الدارسين في الحوزة، ولعل ذلك يعود إلى تطابق بيانها ـ خاصة في الحلقة الثانية والثالثة ـ مع البيان المتداول في التراث الأصولي،

وعدم افصاحها عن إعادة بناء العلم، وان انتهجت منهجاً مختلفاً في تصنيف مباحث أصول الفقه وترتيب مسائله.

وكان الصدر يضع لبنات منهج جديد في سائر العلوم الإسلامية التي الف فيها ودرّسها في الحوزة. ففي الفقه انتقلت عملية الاستنباط على يديه إلى مرحلة جديدة لم تعرفها من قبل، إذ انتقل بالفقه إلى المرحلة النظرية فقدم صياغة وافية للمذهب الاقتصادي في الإسلام، واستطاع الصدر ان يتغلب على مشكلة منهجية ارتهنت عملية الاستنباط فأعاقتها عن التنظير في حقل النظم الإسلامية، بعد أن تبنى المنهج الموضوعي النظري، وهو المنهج الذي ينظر إلى الإسلام ككل مترابط متسق متوازن، وعمم استخدامه خارج إطار البحث الفقهي، فكانت أعماله في الدراسات القرآنية ومحاضراته في سيرة الرسول وأهل البيت عليهم السلام، مرآة ناصعة تتجسد فيها خطوات المنهج الموضوعي. ويبدو انه كان يستشرف مستقبل الإسلام في هذا العصر، فيبصر ما يلوح في الأفق البعيد من تحديات معرفية معقدة، وإشكاليات فكرية متنوعة، تثيرها مستجدات الحياة مع توالي الأيام، وتراكم المشكلات في حياة المجتمعات المعاصرة. وكان يشخص بدقة عدم قدرة المنهج التجزيئي في الدراسات الإسلامية في الوفاء بالمتطلبات الراهنة للحياة الإسلامية.

ب ـ إحياء الدراسات القرآنية في الحوزة العلمية

تعطلت الدراسات القرآنية في الحوزة العلمية في النجف الأشرف منذ عشرات السنين، وانحصر اهتمام الدارسين بالعلوم الإسلامية

الأخرى بمرور الزمن، وانتهى في الحقبة الأخيرة في دائرة الفقه والأصول خاصة، وأمست الحوزة العلمية بمثابة كلية للفقه بعد أن كانت جامعة للعلوم الإسلامية بأسرها حسب تعبير المطهري.

الاّ ان الصدر أدرك هذا الخلل وآثاره في مسار الفكر الإسلامي، فخصص يومين من كل أسبوع للدراسات القرآنية، إذ كان يوقف درسه المعتاد في الفقه ويلقي محاضرات في بيان المنهج الموضوعي التوحيدي للتفسير القرآني، واهميته القصوى في العصر الراهن، وقصور المنهج التجزيئي، واستنفاذه لغوياً لمداليل النص القرآني، ثم تلاها بنموذج تطبيقي للمنهج التوحيدي، وهو اكتشاف النظرية القرآنية في سنن التاريخ وعناصر المجتمع.

وتعد محاولة الصدر هذه من أخصب محاولات إحياء الدراسات القرآنية في أروقة الحوزة العلمية وأعمقها وأعمها نفعاً، لأنها لم تتوقف عند الأسلوب التجزيئي التقليدي في تفسير القرآن، وإنما تخطته لإرساء معالم منهج جديد، ينتقل معه التفسير والدراسات القرآنية برمتها إلى آفاق جديدة.

ج ـ تعميم الدراسات الحوزوية للعلوم الإسلامية المهجورة

لم يتوقف مشروع الصدر في استيعاب العلوم الإسلامية الأخرى في الدراسات الحوزوية عند الدراسات القرآنية فقط، بل تجاوزها ليضم غير واحدة من العلوم الأخرى التي هُجرت منذ زمن طويل، بعد أن برز تيار يدعو لنبذها واقصائها من دائرة العلوم الإسلامية،

كالفلسفة، مثلاً، أو كانت ضحية لاستنزاف وقت الدارسين في دراسة الأصول والفقه.

فسعى الصدر لتدريس نخبة من تلامذته اطروحته الجديدة في (منطق الاستقراء) وحثهم على دراسة وتدريس الفلسفة، لاسيما كتابه (فلسفتنا) الذي يشتمل على مراجعة تقويمية نقدية للفلسفة الأوروبية من العصر اليوناني إلى مطلع القرن العشرين، وعرض معاصر للمهم من مباحث (الإلهيات بالمعنى الاخص) في الفلسفة الإسلامية.

وكان يحثهم على متابعة النتائج والنظريات الجديدة في الدراسات الإنسانية الغربية، وتقويمها تقويماً علمياً، وتحليل مكوناتها، ونقد مرتكزاتها المنهجية، واصطفاء ما يمثل قوانين علمية قطعية منها والتعرف على مدى إمكانية الإفادة منها وتوظيفها في الدراسات الإسلامية.

الفصل الثاني

التأصيل النظري

تمور في الساحة الإسلاميّة مجموعة فعاليات ثقافية وإعلامية، تتوزع على أقاليم ومدن عديدة في العالم الإسلامي وغيره، تمارسها حركات ونواد وجمعيات ومؤسسات ومساجد وصحف ودوريات كثيرة، ويشارك في أنشطتها العديد من الدعاة والخطباء والكتاب والإعلاميين، تتباين عطاءاتهم بين الخطاب السجالي التعبوي، وبين بيان المفاهيم والمقولات الأولية في الفكر الإسلامي.

لكن خطاب الجميع يتسم بالتعميم تارة، فيما يتسم بالالتباس والإبهام والتداخل تارة أخرى، ولا يجري فرز وتصنيف، أو تحليل وتقويم للإشكاليات والتحديات الراهنة التي تواجهها الدولة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية الحاضرة، ومن ثم تقرير واستكشاف مواقف العقيدة والشريعة منها.

فمثلاً نجد هذا المقال يتناول الاختراق الثقافي، وذاك الخطيب يشدّد على مخاطر المواجهة الحضارية بين الإسلام والغرب، وإشكالية العلاقة بالآخر، من دون أن نتحسس فيما يطرحه أي واحد منهما محاولة فكرية جادة ودقيقة لتجاوز الشعارات والصيحات التحريضية، باتجاه قراءة الواقع، واستنطاقه بقراءة منهجية تُلم

بأدوات ووسائل التحليل والبحث العلمي، لتغور في الأعماق وتكتشف سنن التغيير والمداولة والصراع، وتحدّد لنا ما ينبغي استدعاؤه من التراث، وما ينبغي تأكيده واستيعابه وهضمه وتمثله من الموروث المعرفي الإسلامي، كزاد لا غنى عنه في هذه الفترة من تاريخنا، لأن هذا الموروث هو الذي تقومت به هوية الأمة، وتشكلت طبقاً له شخصيتها الحضارية وارتسم في ضوئه مسارها التاريخي، وتجلّت من خلال الوعي بمعالمه وتفاصيله ذاكرتها إزاء ماضيها وتاريخها.

فالوعي بالحاضر يتأسس على الإلمام بالماضي أولاً: لأن الماضي هو الذي يكوّن الحاضر، وبالتالي يوجه حركة المجتمع نحو المستقبل، ولا يصح أبداً لمن أراد أن يتعرف على حاضره بصورة واضحة أن يتجاوز الماضي، فالحاضر ليس إلاّ ما راكمه الإنسان من إبداعات وتجليات وتنويعات لمعارف وتراث ماض، تتفاعل ايجابياً مع ما تفرزه وتطرحه الأيام من أسئلة واستفهامات متجددة.

وعلى هذا فلن يتحقق الوعي الإيجابي الفاعل بالحاضر إلاّ عبر استدعاء ما يختزنه الماضي من قيم ومقولات ومنظومات المعارف والأفكار.

بيد أن التعامل مع الماضي واستيحاء عناصره الحيّة لا يستطيع عليه كلّ أحد، فكما يختزن التراث مقومات قوة الأمّة المسلمة وكمالها، تتكدس فيه عناصر قاتلة فضلاً عن العناصر الميتة، استنزفت طاقات العقل المسلم قروناً عديدة.

فبينما كان الإنسان الأوربي يؤسس لنهضته الحديثة قبل حوالي خمسة قرون، ويجدّد بناء منظومته المعرفية، ويوجه عقله نحو اكتشاف الطبيعة وسبر أغوارها، كان العقل المسلم يُستنزف في مشاغل ثانوية، وربما تافهة، حتى بلغ التشتت والتضييع في تلك الفترة حدّاً مُزرياً، فقد تجاوزت شروح بعض المتون الأدبية وغيرها العشرات، واستغرق بعض الباحثين في مسائل غريبة، فمثلا ألّفَ أحدهم (رسالة في نوم الملائكة)، وألّفَ آخر (رسالة في زواج الجن)، وألّف ثالث ورابع... إلخ مؤلفات في قضايا ومشكلات موهومة، بينما غُيبت المشكلات المصيرية وانقطع هذا العقل عن المستقبل، في الوقت الذي كان فيه الإنسان الغربي على الشاطئ من المتوسط منهمكاً في التخلص من الأفكار الميتة والقاتلة، فقد كان الجدل يحتدم حول مسائل تافهة مثل: (ماهو عدد الملائكة التي يمكن أن تحلّ في رأس إبرة؟) لدى (الفلسفة المدرسية) في أوروبا في العصور الوسطى، ولولا تجاوز العقل الأوربي لهذه الأفكار لما استطاع أبداً أن يتجه للإبداع والابتكار ويحقّق المكاسب الكبرى في تطوره التقني.

من هنا لا بدّ من الفرز والتمييز على بصيرة بين ما لا بدّ من استمرار حضوره وبقائه من الماضي، وما لابدّ من تجاوزه والتعامل معه بوصفه نتاج عصر معين هو زبد ذلك العصر، وكما هو معلوم أن الزبد يجب أن يذهب، وأما ما ينفع الناس فيجب أن يبقى إلى الأبد، كما قررت ذلك سُنة الله الخالدة.

إن إفرازات وشطحات عصر التداعي العقلي والانحطاط الفكري الذي عاشته بعض أجيال المسلمين، فترك بصماته على انتاجهم الفكري آنذاك، يُعدّ تجاوزها المقوّم الآخر لبناء نهضتنا الحاضرة، فكما تتقوم هويتنا بالتواصل مع معطيات وإبداعات العقل المسلم بالأمس من جهة، كذلك يكون لزاماً علينا تجاوز ما كبّل هذا العقل في بعض الفترات.

ولعل من أبرز الإشكاليات التي ترتهن الخطاب الإسلامي المعاصر، هي حالة التكرار والاجترار التي لم يتغلب عليها، فأضحى أفضل ما يُقال أو يُكتب، ما هو إلا شرح وتلخيص وترديد لمقولات وأفكار أطلقها مفكرون في عصور سالفة.

لكنّ المتأخرين لم يراكموا هذه المقولات، ولم يعملوا على تحرير وتأصيل مقولات ونظريات تستجيب للتحديات والاستفهامات المتجددة، وإنما استغرقوا في الشروح والحواشي على المتون والنصوص الموروثة من السلف، فتراجع دور العقل بعد أن نشطت فعالية الذاكرة، وكأن ذاكرتهم ارتدت القهقرى نحو عصور الركود والانحطاط، يوم تعطلت فعالية العقل وروح الإبداع، وتمحورت كلّ الجهود على الحواشي والتعليقات فتهمش الدور الأساس للعقل في التنظير والتأسيس والاكتشاف في إطار التواصل مع السلف.

ويبدو أن السبب الرئيس لهذه الحالة، هو انخفاض القدرة على التمثل، فمالم يتم تمثل واستيعاب معارف السلف واسهاماتهم، لا يمكن الاستمرار في العطاء، إذ ليس هناك من يبدأ من الصفر في

التاريخ، فكل عطاءات الإنسان هي ما يأتلف من تراكمات التجربة البشرية منذ بداية ظهور المجتمع على الأرض.

وتفاوت إسهامات الأجيال في إغناء التجربة والمشاركة الخلاقة في تطوير حركة التاريخ، ينجم عن اختلافهم في وعي وتمثل ما راكمته الأجيال السابقة من خبرات ومعارف.

وما يحدث من انكسارات وتراجعات في مسار تجارب البناء لدى المجتمعات، ينشأ في الأعم الأغلب من انهيار الذاكرة التاريخية، وفقدان الوعي، ونسيان كلّ معطيات وتجارب الإنسان منذ فجر التاريخ، فيفضي المجتمع إلى مستقبل، دون ماض أو حاضر لا ماضيَ له، لأنه لم يعد قادراً على اختزان الأفكار وتركيبها، ويظل يكرر ذاته ولا يتقدم خطوة واحدة إلى الأمام، ويفقد القدرة على تأسيس أي موقف أصيل، بفعل ما تعرض له من إعاقة وتفريغ حضاري.

بيد أن ما يزحزح حالة الركود، ويعمل على تحرير وعي الأمّة وقدراتها المختزنة هو صيحات المجدّدين ممن يطلقون خطاباً يحطم السكون المهيمن على حياة الأمّة، فينطلق تيار من المقولات والأفكار تستلهم التراث وتستجيب لتحديات الحاضر.

وقد استطاع بعض المفكرين المسلمين في هذا العصر أن ينجز أعمالاً، ويبتكر نظريات، ويؤصل مقولات منهجية، تتجاوز الفضاء المحدود الذي يتحرك فيه الخطاب الإسلامي المعاصر، ويمكن عدُّ

فكر المفكر الإسلامي مالك بن نبي، وفكر الإمام محمّد باقر الصدر من أبرز نماذج الفكر التجديدي في هذا العصر.

فمثلاً استطاع الصدر أن يتجاوز الاهتمامات التقليدية، والمشاغل المعروفة بين الإسلاميين إلى الاهتمام بالإشكاليات الراهنة التي تواجه الإسلام والمجتمعات الإسلامية، فشمّر ساعده لمنازلتها، من خلال مشروع معرفي متكامل، بدأ بقراءة المذاهب والمناهج الغربية الوافدة، وتحليلها وتفكيكها ونقضها، وبالتالي ردّ الغرب إلى حدوده الطبيعية التي ولد فيها، وبيان أن منظومة معارفه هي نتاج بيئته وتاريخه الخاص، بما يكتنف هذا التاريخ من منعطفات، وما يتحكم به من مسار خاص، انحرف عن هدي السماء وارتكس في أوحال المادية، ودراسة فكره على أنه جزء منه، وأنه محكوم بتاريخه هذا وليس خارج التاريخ، ومن ثم إعادة الاعتبار للأنا، والقضاء على عقدة النقص وروح الانبهار التي وقع في أسرها بعض رواد الإصلاح في القرن التاسع عشر في العالم الإسلامي، حين التقوا المدنية الغربية أول وهلة فأضحوا غير قادرين على اكتشاف الأنا إلاّ من خلال مرآة الآخر.

وانتهى الصدر إلى إعادة تشييد الأسس والمقومات الأساسية لفلسفة إسلاميّة معاصرة، تجد فيها الأنا صورتها الحقيقية، بعد أن تعرضت هذه الصورة للمسخ والتشويه، بفعل ما كان يحدّده الباحثون الغربيون من أبعاد مزيفة لهذه الصورة، قد يكون انتهاب ثقافات الشعوب، والإجهاز على موروثها الحضاري أحد أخطر تلك

الأبعاد، أو بفعل ما التقطه المفكرون والكتّاب في ديارنا من وعي زائف عن أولئك الباحثين، وراحوا يعملون على إشاعة هذا الوعي والتثقيف عليه، كما نجد ذلك بنحو واسع في الفكر العربي الحديث منذ القرن التاسع عشر.

لقد أسهم العطاء الفكري للصدر في التبشير بنمط جديد من الوعي بالإسلام ومناهج التفكير الإسلامي، واكتشاف تهافت المرتكزات المادية للفكر الغربي الحديث، وتفنيد التصور الذي قدمه هذا الفكر عن الكون والإنسان والتاريخ، وتحديد الحدود الدقيقة لمساحته التي يمكن أن يقول فيها كلمته، ونقض دعوى العلمية في بعض الفلسفات الأوربية الحديثة، وإنهاء هذه الأسطورة في المادية الديالكتيكية، بوصفها الفلسفة الوحيدة ذات الرؤية العلمية.

وبذلك أضحى الصدر مؤسساً أو مواصلاً التأسيس لخطاب إسلامي جديد، لا يقتصر على النقد المنهجي للفكر الغربي واسقاطاته في الفكر العربي الحديث، وإنما يتجاوز ذلك إلى العمل على إعادة الثقة بالعناصر والمقومات الذاتية للأمّة المسلمة، وبعث عناصر الحياة واستدعاء روح الإبداع الكامنة في تراثها وماضيها، لأن أية محاولة للبناء والتنمية لا تقوم على الإمكانات الذاتية للأمّة، لا يمكن أن تتقدم خطوة واحدة إلى الأمام، طبقاً لما قرره الصدر في أن (حركة الأمة كلّها شرط أساسي لإنجاح أي تنمية، وأيّ معركة شاملة ضد التخلف، لأن حركتها تعبير عن نموها ونمو إرادتها، وانطلاق مواهبها الداخلية، وحيث لا تنمو الأمة لا يمكن

أن تمارس عملية تنمية. وتجربة الإنسان الأوربي الحديث، هي بالذات تعبير تاريخي واضح عن هذه الحقيقة، فإنّ مناهج الاقتصاد الأوربي كأطارات لعملية لم تسجل نجاحها الباهر على المستوى المادي في تاريخ أوروبا الحديثة إلا بسبب تفاعل الشعوب الأوربية مع تلك المناهج وحركتها في كلّ حقول الحياة، وفقاً لاتجاه تلك المناهج ومتطلباتها واستعدادها النفسي المتناهي خلال تاريخ طويل لهذا الاندماج والتفاعل، فحين نريد أن نختار منهجاً أو إطاراً عاماً للتنمية الاقتصادية داخل العالم الإسلامي، يجب أن نأخذ هذه الحقيقة أساساً، ونفتش في ضوئها عن مركب حضاري قادر على تحريك الأمة، وتعبئة كلّ قواها وطاقاتها للمعركة ضد التخلف، ولابد حينئذ من أن تدخل في هذا الحساب مشاعر الأمّة، ونفسيتها، وتاريخها، وتعقيداتها المختلفة)[1].

ولو حاولنا أن نراجع فكر الصدر لوجدنا أنه يؤكد ـ في كلّ ما كتب ـ ما أسماه بالمركب الحضاري في الأمة، المركب الذي يتأتى من هوية الأمة، وعقيدتها، وتراثها، وتاريخها، ويمثل الشرط الأهم في نهوض الأمّة وخروجها من نفق التخلف.

---

(١) الصدر، محمّد باقر، اقتصادنا، قم، المجمع العلمي للصدر، ١٤٠٨هـ، ج١: ص١٤ (مقدمة الطبعة الثانية).

التنظير في فكر الصدر

اتسمت أعمال الصدر بأنها تعبير عن محاولات منهجية جادة، لتأصيل نظرية إسلاميّة في كلّ حقل من حقول المعرفة الإسلاميّة التي اهتم بالكتابة فيها.

ولو حاولنا أن نتعرف بدقة على ما تسعى مجموعة مؤلفاته لتأسيسه، للاحظنا بوضوح أنها تنتظم في مشروع واحد، هو محاولة تحديد إطار نظري في بحث ودراسة الفكر الإسلامي، وتحديد منهج آخر في البحث يتواءم مع متطلبات الحياة المعاصرة.

وبكلمة أخرى أن الهمّ الأساسي الذي يضطلع به مشروع الصدر هو الحرص على اكتشاف نظريات الإسلام في التاريخ، والاقتصاد، والسياسة، والمجتمع...الخ، فهو مكتشف كبير دأب على الأخذ بمنهج التفكير الإسلامي نحو آفاق جديدة لم يعهدها هذا التفكير من قبل، إلاّ بصورة محدودة في أعمال بعض المفكرين المسلمين ممن سبقوه، فيما كان هذا التفكير يتحرك في دائرة المنهج المتوارث في معاينة مشكلات الحياة، والتعرف على مواقف الشريعة منها، ولذلك ظل يكرر الإجابات ذاتها على هذه المشكلات، من دون أن يتمكن من اكتشاف فضاءات أخرى يغور من خلالها في وقائع الحياة،

ويستنطق القرآن الكريم والسنة الشريفة، لكي يقول الإسلام كلمته المطلوبة إزاء تلك الوقائع.

لقد توفرت مؤلفات الصدر على اتجاه جديد، تخطّى من خلاله الفكر الإسلامي الحديث الحالة التقليدية التي ارتهن فيها، واضحت للإسلام كلمته في مواجهة الإيديولوجيات الأخرى، حيث برز الإسلام كإيديولوجيا معاصرة تنفي كلّ التهم الظالمة، وتمتد لتستوعب كلّ مشكلات الإنسان، وتقدم الحلول الناجعة لها، وتتسع لتغطي تمام حاجات ومتطلبات المجتمعات الحديثة من مقولات ونظريات، ونظم، وقوانين.

وفي مراجعة سريعة للتراث الفكري للصدر نجد أن محاولة التأصيل النظري تنبسط على تمام أعماله، ومع تواصلها في الصدور بما يزيد على العشرين سنة، فمثلاً نراه في اقتصادنا ينجز الخطوة الأولى الأهم على طريق مشروع اكتشاف وصياغة المذهب الاقتصادي في الإسلام، وهي محاولة لم يُسبق بها من قبل فيما نعلم.

وبغية أن نتعرف على ملامح هذه المحاولة، ينبغي أن نقرأ ما توخاه لها الصدر، وما توخاه منها من دور مأمول في حركة تطور الفكر الإسلامي، وما يمكن ان تبشر به وتشيعه من منحىً جديد في منهج الدراسات الفقهية وتأصيل النظم الإسلامية، وما تمتاز به هذه العملية عمّا يناظرها من دراسات في المذاهب الاخرى.

يحدّد بشكل واضح وجهة البحث في عملية الاكتشاف، التي

ينجزها المفكر الإسلامي في إشادة أركان ورسم معالم المذهب الاقتصادي في الإسلام، والمفكر الاقتصادي الغربي الذي يمارس عملية ابتكار وتكوين المذاهب الاقتصادية الأخرى، (فالمفكر الإسلامي أمام اقتصاد منجز تمّ وضعه، وهو مدعو إلى تمييزه بوجهه الحقيقي، وتحديده بهيكله العام، والكشف عن قواعده الفكرية، وإبرازه بملامحه الأصلية، ونفض غبار التاريخ عنها، والتغلب بقدر الإمكان على كثافة الزمن المتراكم، والمسافات التاريخية الطويلة، وايحاءات التجارب غير الأمينة التي مارست ـ ولو اسمياً ـ عملية تطبيق الإسلام، والتحرر من أطر الثقافات غير الإسلاميّة التي تتحكم في فهم الأشياء، وفقاً لطبيعتها واتجاهها في التفكير. إنّ محاولة التغلب على كلّ هذه الصعاب، واجتيازها للوصول إلى اقتصاد إسلامي مذهبي، هي وظيفة المفكر الإسلامي.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: بأن العملية التي نمارسها ـ والقول للصدر ـ هي عملية اكتشاف. وعلى العكس من ذلك المفكرون المذهبيون الذين بشروا بمذاهبهم الرأسمالية والاشتراكية، فإنهم يمارسون عملية تكوين المذهب وإبداعه)[1].

في ضوء هذا المنهج تغلب الصدر على المشكلات المنهجية التي كان يُمنى بها الباحثون في الفكر الاقتصادي الإسلامي، حيث تتجه أبحاثهم نحو الاتجاه التجزيئي، فتتعامل مع التشريعات

---

(١) الصدر، محمّد باقر، اقتصادنا، قم، المجمع العلمي للصدر، ١٤٠٨هـ، ص٣٨٩.

الاقتصادية في الإسلام بأسلوب مجزأ مفكّك، فتارة تكثف النظر في بعض الأدلة الشرعية، التي تقرر أحد أشكال الملكية، كالملكية الفردية مع قطعها عن سائر الأدلة التي تقرر الأشكال الأخرى للملكية، فتقوّ لها لتزعم أن المذهب الاقتصادي في الإسلام يتطابق مع المذهب الرأسمالي، وتارة أخرى تنحو هذه الأبحاث منحىً آخر، زاعمة أن الاقتصاد الإسلامي اقتصاد اشتراكي.

بل إن الدراسات الموضوعية الأصلية التي اعتمدت المنهج التجزيئي، وحاولت أن تثبت وجود نظام اقتصادي إسلامي، لم تتمكن أن تتقدم خطوة واحدة إلى الأمام، وتؤصّل الهيكل العام والأركان الأساسية لهذا النظام.

بينما تغلب الصدر على هذه المشكلة المنهجية في ضوء الاتجاه المنهجي العام، الذي ترسم خطاه في تمام اعماله، والذي يهدف إلى تجاوز أسلوب الدراسات التجزيئية في الفكر الإسلامي، وتبني أسلوب النظرة الكلية الموضوعية، وما تنتهي إليه هذه النظرة من تأصيل الموقف النظري العام للإسلام من شؤون الحياة الاجتماعية المختلفة.

وأحسب أن تبني هذا الأسلوب الذي ينظر للإسلام ككل مترابط متسق متوازن، في الدراسات الفقهية، والقرآنية بل حتى التاريخية ـ سيحقّق للفكر الإسلامي فتوحات هامة، وينقله نقلة كبيرة إلى آفاق جديدة لا يمكن ان يصلها لو ظل يتحرك في إطار النظرة التقليدية التجزيئية.

لقد أرسى الصدر أسس المنهج الموضوعي في دراسة الإسلام، فكانت أعماله مرآة ناصعة تتجسد فيها خطوات هذا المنهج وتنتهي إلى قطف ثمراته.

ويبدو أنه كان يستشرف مستقبل الإسلام في هذا العصر، فيُبصِر ما يلوح في الأفق البعيد من تحديات معرفية معقدة، وإشكاليات فكرية متنوعة تثيرها مستجدات الحياة مع توالي الأيام، وتراكم المشكلات في حياة المجتمعات المعاصرة.

وكان يعرف بدقة عدم قدرة الأسلوب التجزيئي في الدراسات الإسلامية على الوفاء بالمتطلبات الراهنة في الحياة الإسلامية. ولذلك حرص على إشاعة تقاليد هذا الأسلوب المبتكر في الدراسات الإسلامية، فاهتم بتعميم تطبيقاته مع تمادي الأيام في خارج دائرة الفقه الاقتصادي، فمثلاً حثّ على تبنيه في دراسة وقائع التاريخ الإسلامي والسيرة الشريفة لأهل البيت وألمح إلى النتائج والآثار العظيمة التي سيفصح عنها اعتماد هذا الأسلوب، لقيامه على اكتشاف الترابط والانسجام بين أعمالهم، ونفي ما قد يبدو من تباين واختلاف بين أدوارهم وطبيعة الاهتمامات التي تجلت في سلوكهم.

وأفصح عن هذا الاتجاه بأنه: (الاتجاه الذي يتناول حياة كلّ إمام، ويدرس تاريخه على أساس النظرة الكلية بدلاً من النظرة التجزيئية، أي ينظر إلى الأئمة ككل مترابط، ويدرس هذا الكل وتكتشف ملامحه العامة، وأهدافه المشتركة، ومزاجه الأصيل،

ويفهم الترابط بين خطواته، وبالتالي الدور الذي مارسه الأئمة جميعاً في الحياة الإسلامية... حين نحاول اكتشاف الخصائص العامة والدور المشترك للأئمة ككل، فسوف تزول كلّ تلك الاختلافات والتناقضات، لأنها تبدو على هذا المستوى مجرد تعابير مختلفة عن حقيقة واحدة، وإنما اختلف التعبير عنها وفقاً لاختلاف الظروف والملابسات التي مرّ بها كلّ إمام، وعاشتها القضية الإسلامية والشيعية في عصره، وعن الظروف والملابسات التي مرت بالرسالة في عهد إمام آخر، ويمكننا عن طريق دراسة الأئمة على أساس النظرة الكلية أن نخرج بنتائج أضخم من مجموع النتائج التي تتمخض عنها الدراسات التجزيئية، لأننا سوف نكتشف الترابط بين أعمالهم)[١].

وفي بحوثه التالية التي ألقاها على مجموعة من تلامذته في فترة تلت تاريخ كتابته لهذه الكلمات، اعتمد هذا الاتجاه في دراسة وتحليل حياة أهل البيت، وبيان الدور المشترك لهم في التاريخ الإسلامي[٢]، وهكذا نراه يسعى لتعميم المنحى الذي يعتمد على انتزاع نظرة عامة، وبناء نظرية واضحة في تفسير وقائع حقبة أساسية في التاريخ الإسلامي، فيتوسع في استخدام أدوات المنهج الموضوعي في ميدان آخر من الدراسات الإسلامية.

---

(١) الصدر، محمّد باقر، دور الأئمة في الحياة الإسلاميّة، في كتاب: بحوث إسلامية ومواضيع اخرى، بيروت، دار الزهراء، ١٤٠٣هـ، ص٥٨ ـ ٥٩.

(٢) نُشرت هذه البحوث فيما بعد تحت عنوان: (أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف)، في ١٤٩ صفحة.

ويظل هذا المنهج في البحث هو السمة البارزة التي تطبع أعمال الصدر اللاحقة، فلا يغيب عنه وهو يستعد لتدوين رسالة فقهية لعمل مقلديه، فينعكس تأثير هذا المنهج بنحو جلي في تقسيمه المبتكر لأحكام الشريعة الإسلامية، على ضوء ترابطها ومدلولاتها السلوكية العملية في حياة الإنسان[١].

وربما كان الاتجاه الموضوعي في تفسير القرآن هو أبرز نموذج تجلّت فيه بشكل واضح ودقيق حدود وتفاصيل هذا المنهج، الذي أفصح عنه الصدر في دروس التفسير التي ألقاها على مجموعة كبيرة من طلاب العلوم الإسلامية في النجف الأشرف عام **١٣٩٩هـ**.

وقد لا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إنها أول محاولة لتأسيس اتجاه جديد في تفسير القرآن الكريم، وإشادة أسس ومعالم منهج لاستنباط

(١) قسّم الصدر أحكام الشريعة إلى أربعة أقسام:
١ ـ العبادات: وهي الطهارة، والصلاة، والصوم، والاعتكاف، الحج، العمرة والكفارات.
٢ ـ الأموال على نوعين:
أ ـ الأموال العامة: كلّ مال مخصص لمصلحة عامة ويدخل ضمنها الزكاة والخمس.
ب ـ الأموال الخاصة: ما كان مالاً للأفراد.
٣ ـ السلوك الخاص: كلّ سلوك شخصي للفرد، لا يتعلق مباشرة بالمال، ولا يدخل في عبادة الإنسان لربه.
٤ ـ السلوك العام: سلوك ولي الأمر في مجالات الحكم، والقضاء، والحرب، ومختلف العلاقات الدولية، ويدخل في ذلك الولاية العامة، والقضاء والشهادات، والحدود، وغير ذلك. لاحظ تفاصيل ذلك في: (الفتاوى الواضحة ص١٣٢ ـ ١٣٤).

مواقف القرآن الكريم من مختلف المشكلات الاجتماعية التي يعيشها الإنسان.

وإن كانت الدراسات القرآنية لم تعدم من قبل بعض التطبيقات الممتازة هذا المنهج، كما نلاحظ ذلك في بعض دراسات العلاّمة المرحوم محمّد عبد الله دراز، لكن الرائد الأول في إرساء الأساس النظري، وبناء المعالم الدقيقة، وترسيم الحدود الواضحة، وصياغة نظرية متكاملة الابعاد، هو السيد الصدر.

بدأ الصدر تأصيل الاتجاه الموضوعي في التفسير، وتوسع في بيان المبررات الموضوعية والفكرية لإيثاره على التفسير التجزيئي، وانتهى بعد إشادة الأركان النظرية لهذا الاتجاه، لانتخاب موضوع (سنن التاريخ في القرآن الكريم) كنموذج تطبيقي تتجسد فيه المعالم العملية لنظريته التي صاغها، وكان يأمل أن يطرق عدداً آخر من المواضيع المهمة، لولا أن استأصلت يد البغي هذا المفكر العظيم، وهو لم يفرغ كما يلوح لنا ـ من منهجه لبناء الفكر الإسلامي الحديث.

لعل التوفيق والنجاح الكبير الذي تحقّق على يد الصدر في الدراسات القرآنية، كان ثمرة ناضجة لمنهج التأصيل النظري، ذلك المنهج الذي ولد في ذهنه منذ أوائل العقد الثالث من عمره، وقطف الصدر ثمرته باكراً في (اقتصادنا)، أي قبل حوالي عشرين عاماً من تاريخ صياغته للمعالم والأسس التفصيلية النظرية لهذا المنهج، ومحاولة تطبيقه في ميدان الدراسات القرآنية.

ولم ينس أن يشدّد على ما يمكن أن ينجزه تعميم تطبيق المنهج النظري في البحوث الفقهية، في بداية كلامه عن مبررات استخدامه في تفسير القرآن الكريم، فقد أكد ضرورة أن يتوغل (الاتجاه الموضوعي في الفقه، لابد من أن يتوغل، لابد من أن ينفذ عمودياً، لابد من أن يصل إلى النظريات الأساسية، لابد من أن لا يُكتفى بالبناءات العلوية، بالتشريعات التفصيلية، لابد من أن ينفذ من خلال البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية، التي تمثل وجهة نظر الإسلام، لأننا نعلم أن كلّ مجموعة من التشريعات في كلّ باب من أبواب الحياة ترتبط بنظريات أساسية، ترتبط بتطورات رئيسية، أحكام الإسلام، تشريعات الإسلام في مجال الحياة الاقتصادية، ترتبط بنظرية الإسلام، بالمذهب الاقتصادي في الإسلام...)[1].

وكان السيد ينعطف نحو الماضي، فيعود إلى ما قبل عشرين عاماً تقريباً، مذّكراً بأن عملية التأصيل النظري التي يقوم بها هنا في حقل الدراسات القرآنية، لم تولد في فراغ، ولم تكن مقطوعة الجذور، وإنما هي محاولة أخرى في تطبيق هذا المنهج وإتمام بنيانه، وهي تكمل ما تمّ من خطوات سابقة على هذا الطريق.

---

(١) يُعدُّ كتاب: (دستور الأخلاق في القرآن) للدكتور محمّد عبد الله درّاز، وهو رسالته التي نال بها درجة دكتوراه الدولة من السوربون في باريس، أول محاولة رائدة على طريق اكتشاف (نظرية الأخلاق في القرآن) في هذا العصر.
لكن هذه الرسالة التي قُدِمت نسختها الفرنسية إلى المطبعة عام ١٩٤٨، لم تظهر ترجمتها العربية إلاّ بعد ربع قرن من ذلك التاريخ، وأكثر من خمسة عشر عاماً على وفاة مؤلفها.

وإن كانت الأسس النظرية تتبلور تلقائياً حين تحتضن محاولات التطبيق، وبذلك تدفقت في صورتها التامة والناضجة على يد الصدر، في المرة الأخيرة التي كان يطبق فيها منهجه هذا في الدراسات القرآنية، حيث مهّدَ لعمله هذا ببيان الإطار العام للاتجاه التوحيدي الموضوعي ـ كما أسماه هو ـ وأركانه ومقوماته الرئيسية، والمبررات والأسباب التي تقضي باستخدامه في الدراسات الإسلاميّة المعاصرة عموماً، والدراسات القرآنية بشكل خاص.

وهي المرة الأولى التي تبرز فيها التفاصيل والأسس النظرية للمنهج الذي تواصل استخدامه في أعماله منذ البدايات، ولم يتخلف في واحد من أعماله التالية.

وإن كان ظهور الأفكار النظرية الأولى في تأصيل هذا المنهج يعود إلى التمهيد الواسع للجزء الثاني من (اقتصادنا)، الذي انبسط على أكثر من خمسين صفحة من الكتاب، تحت عنوان (عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي، ص ٣٧٥ ـ ٤٢٩)، وأوضح فيه السيد كيفية استخلاص وصياغة مذهب الإسلام الاقتصادي في ضوء معطيات القرآن الكريم، والسنة الشريفة، والتراث الفقهي، وأماط اللثام عن مجموعة المشكلات التي تُمنى بها مثل هذه العملية الاجتهادية، والسبل الكفيلة لتفادي الوقوع في تلك المشكلات، بعد تحديد الإطار المرجعي النظري الذي يتقوم على أساسه النسق العام لبناء المذهب، ويتم تركيب ركائزه ومقوماته كافة.

في هذا الضوء استطاع الصدر أن يؤصّل لمنحىً جديد في عملية

الاستنباط الفقهي، لا تستعين بالأدوات المتعارفة في عملية الاستنباط، مما كانت تؤمنه العناصر والقواعد المشتركة في علم أصول الفقه، لا تستعين بها فحسب، وإنما تعمد إلى الإفصاح عن ولادة قواعد جديدة ينبغي أن تستلهمها بحوث أصول الفقه، بعد أن تحرك البحث الفقهي من خندقه التقليدي ووطِئ أرضاً بكراً، لم يعرفها الأسلوب المتداول في الاستنباط.

ولا نزعم أن الصدر فرغ من تأصيل تمام القواعد اللازمة في أصول الفقه لعملية استنباط وصياغة النظرية، ولكنه أشعل أول شمعة في الطريق لمن جاء بعده، ومن المعلوم أن القواعد الأصولية إنما تتحرر بصورة طبيعية في فضاء الممارسة العملية للبحث الفقهي، باعتبارها تؤمن الإجابات والحلول للمشكلات التي تثيرها تلك العملية، ولذلك لا يمكن أن يتكامل بناء القواعد الأصولية، ويولد علم أصول فقه جديد يتولى تأمين المستلزمات والأدوات الأساسية لاستنباط النظرية الفقهية في أي حقل من حقول الحياة، من دون ممارسة الفقيه لعملية استنباط النظرية، وما يمكن أن تفرزه هذه العملية من إستفهامات وإشكاليات، تتولى إثارة وعي العقل الأصولي، وزحزحته من الدائرة التي ألفها، وإقحامه في مسارب جديدة، ما كان له أن يبلغها لو ظل مرتهناً للإشكاليات القديمة التي تكررها عملية الاستنباط التقليدية. هكذا ينمو ويتطور الفكر الأصولي من خلال تفاعله مع البحث الفقهي، ووقوفه على رهاناته وما تتمظهر به.

وكلما تكامل الفكر الأصولي واكبه تطور وتكامل التجربة الفقهية، باعتبار أن علم الأصول يؤمن للفقيه الأدوات اللازمة له في عملية الاستنباط، فتنمو هذه العملية أفقياً ورأسياً تبعاً للنمو في إدواتها.

وبعبارة أخرى هناك تفاعل وتأثير متبادل بين نمو وتطور الفقه والأصول، فبينما يقتحم الفقه آفاقاً جديدة، يستجيب له أصول الفقه فيقعّد مجموعة قواعد وأسس تمكّنه من التغلب على المشكلات والاستفهامات التي تثيرها عملية الاستدلال الفقهي، وهكذا تتحرك التجربة الفقهية في فضاءات أخرى عندما ينتهي العقل الأصولي إلى ابتكار وتقنين قواعد جديدة(١).

(١) الصدر، محمّد باقر، المدرسة القرآنية، بيروت، دار التعارف، ط٢، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص٣١ ـ ٣٢.

من الواقع إلى فقه النص

اتسم المنهج الذي اعتمده الصدر في التنظير لمواقف الإسلام من مشكلات الحياة المتنوعة بتحليل مدلولات النص في ضوء معطيات الواقع، ونتائج التجربة البشرية على الأرض، وما تفرزه وتقرره هذه التجربة من تقدم أو تراجع، فهو حين يكتب يعاين حياة الإنسان، ويتدبر الواقع، ويسعى لوعي واستيعاب مكتسبات تلك التجربة وآثارها المختلفة، كما يتفاعل مع التجربة الخاصة للحركة الإسلامية، ويسبر غور هذه التجربة ليلتقط ما يرهصها من تحديات، باعتبارها تسعى لتطبيق الإسلام في هذا العصر من خلال إقامة الدولة الإسلامية، فيعكف على استنطاق النص (القرآن الكريم، والسنة الشريفة) ومحاورته في ضوء الإشكاليات التي يعكسها الواقع.

لقد استطاع الصدر أن يتغلب على عقبة كؤود، ارتهن في إطارها التفكير الإسلامي فترة طويلة، فوجهه نحو واقع الحياة الاجتماعية ومتطلباتها، ونزل به من الفضاء الذهني الذي كان محتبساً فيه إلى تضاريس الحياة الاجتماعية، وميدان التجربة الحياتية للإنسان بكل ما تختزنه من وقائع، وتصدعات، وأخاديد، وما يتجلى عنها من

أفكار، وإضاءات، وما تفصح عنه وتقوله من مقولات، وما تخفيه ولا تفصح عنه من رؤىً واستفهامات.

هكذا تحرر الوعي في خطاب الصدر، وتخلص من الاستغراق الخيالي في مفاهيم تجريدية ظل الخطاب الإسلامي في أسرها فترات طويلة، يجري ويعوم في حالة ذهنية غير واقعية، ويراوح في متاهات نظرية لا تتصل بالحياة الاجتماعية وإشكالياتها بشكل مباشر، وإنما تغوص في وقائع السماء وأحوال عوالمها، وأحوال عوالم أخرى مفترضة من قبيل عوالم العقول والمثال، فيما تُغيّب وقائع الأرض وأحوال حياة الإنسان فيها وما يكتنفها من تحديات وإرهاصات معرفية وعملية.

وإن فكر الصدر كان حواراً حافلاً مع الواقع، وتحليلاً دقيقاً لمشكلات الحياة، واستكشافاً رائداً للنظريات الإسلامية إزاء هذه المشكلات، من خلال استنطاق القرآن الكريم والسنة الشريفة فيما يحمله لها من أسئلة الواقع، وما يطرحه عليهما من مسائل الاجتماع البشري، فهو يبدأ بالواقع لينتهي إلى النص، أي أنّ فقه النصّ يتحرر لديه في افق الواقع، ويستلهم الموقف في فضاء إشعاعاته، وبذلك تدفقت رؤيته للنص، ووعى دلالاته، واستخلص منها ما يقوله النصّ، في إطار متطلبات الواقع وقضاياه.

وبهذا يتضح أن عملية تأصيل النظريات الإسلامية في فكر الصدر، ترتكز بصورة أساسية على هذه الكيفية، التي أفصح هو عنها بصراحة في بداية حديثه عن الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي

في التفسير، وأبرز ملامح هذا الاتجاه، والأسلوب الذي يعتمده في استلهام مواقف وتوجيهات القرآن الكريم إزاء الحياة، فقد صرح بأن هذا الأسلوب يتمثل في أن (التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن. لا أنه يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن، فتكون عملية منعزلة عن الواقع، منفصلة عن تراث التجربة البشرية، بل هذه العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن، بوصفه القيّم والمصدر الذي تُحدّد على ضوئه الاتجاهات الربانيّة بالنسبة إلى ذلك الواقع)[1].

كما أكّد أن ما يعنيه بالموضوعية في استخدام هذا المنهج، هي (بمعنى أن يبدأ من الموضوع وينتهي إلى القرآن هذا الأمر الأول، والأمر الثاني أن يختار مجموعة من الآيات تشترك في موضوع واحد، ويقوم بعملية توحيد بين مدلولاتها، من أجل أن يستخرج نظرية قرآنية شاملة بالنسبة إلى ذلك الموضوع)[2].

هذه هي الطريقة الرائدة في استخلاص النظرية، وتجاوز المشاغل التقليدية للعقل الإسلامي، حيث أعاد هذا المنهج ترتيب نظام التفكير، وأسلوب وعي العقل للنص بنحو آخر، بعد أن استنفد الأسلوب التجزيئي أغراضه، ولم ينجز معطيات كبيرة مع تقادم الزمان، سواء في حقل الدراسات القرآنية أو غيرها، (حتى نكاد نقول ـ والقول للصدر ـ إنّ قروناً من الزمن متراكمة مرت بعد تفاسير الطبري والرازي والشيخ الطوسي، لم يحقّق فيها الفكر الإسلامي

(١) الصدر، المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص٢١.
(٢) الصدر، المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص٢٢.

مكاسب حقيقية جديدة، وظل التفسير ثابتاً لا يتغير إلاّ قليلاً خلال تلك القرون على الرغم من ألوان التغيير التي حفلت بها الحياة في مختلف الميادين)[١].

إن ادراك الصدر لتخلف مواقف الفكر الإسلامي، عن التحول والتغير المضطرد في أنماط حياة الإنسان، وطبيعة عيشه، واستغلاله للطبيعة وازدياد سيطرته عليها، من خلال اكتشاف قوانينها، والتعرف على أسرارها، وعدم تمكن هذا الفكر من استيعاب هذه التحولات، ومواكبة حركة التغيير في بنية المجتمعات، وانتاج مفاهيم ومقولات تستجيب للمتطلبات الراهنة للحياة. إنّ ذلك هو الذي دعاه إلى الاعتماد على هذا الأسلوب الجديد في وعي معطيات النص، بالانتقال من الواقع إلى النص، والتوحيد بين التجربة البشرية بما تشتمل عليه من أبعاد وتفاصيل متنوعة وما يقوله النصّ، فإن التحام الواقع بالنصّ بهذه الكيفية، يتيح للمفكر المسلم أن يؤصل رؤىً إسلامية جديدة تغاير ما ألفه من رؤىً لا تتواصل مع التحولات المختلفة في أنماط الحياة، ولا تتجاوز الأسلوب التجزيئي في التفكير الذي ظل لفترة طويلة من أهم أسباب إعاقة نمو وتطور الفكر الإسلامي، لأنه يجعل التفكير بعيداً عن واقع التجربة البشرية، حيث لا يستطيع في إطاره العقل أن يوحّد بين واقع هذه التجربة والنصّ.

(١) المصدر نفسه، ص٢٩.

من نتائج منهج التأصيل النظري

في مراجعة سريعة للتراث الفكري للصدر تلوح لنا بعض الآثار والنتائج، التي أثمر عنها تطبيقه لهذا المنهج، ومما يمكن أن نستخلصه منها ما يلي:

١ ـ لقد كان الهم الأكبر في فكر الصدر، هو أن ينتهي إلى تأصيل نظرية إسلاميّة، وتحديد المركب النظري الإسلامي في كلّ حقل فكري بحثه، كما يقول لنا بصراحة في بيان ما يهدف إليه تطبيق منهجه، في التفسير مثلاً، وهو (أن يستحصل أوجه الارتباط بين المدلولات التفصيلية، يحاول أن يصل إلى مركب نظري قرآني، وهذا المركب النظري القرآني يحتل في إطاره كلّ واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب، وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية، يصل إلى نظرية قرآنيّة عن النبوة، نظرية قرآنيّة عن المذهب الاقتصادي، نظرية قرآنيّة عن سنن التاريخ، وهكذا عن السموات والأرض..)[١].

استطاع الصدر من خلال تطبيق هذا المنهج استكشاف نظرية

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨.

الإسلام في الاقتصاد في كتاب (اقتصادنا) ونظرية الإسلام في المعاملات المصرفية في كتاب (البنك اللاربوي في الإسلام)، ونظرية القرآن عن سنن التاريخ، ونظرية القرآن عن عناصر المجتمع، في كتاب (المدرسة القرآنيّة) والنظرية السياسية في الإسلام في السلسلة التي كتبها قُبيل استشهاده، ونُشرت فيما بعد بعنوان (الإسلام يقود الحياة) في ست حلقات.

ولم يتخلف البحث الفلسفي والمنطقي لدى الصدر عن تطبيق هذا المنهج، فقد وفق لقطف ثماره في (الأسس المنطقية للاستقراء) باكتشاف وصياغة مذهب جديد في تفسير كيفية نمو المعرفة البشرية وتوالدها، عبر عن اتجاه آخر في تفسير المعرفة البشرية، غير ما كان معروفاً بين المذهبين التجريبي والعقلي، وهو ما اصطلح عليه بـ (المذهب الذاتي للمعرفة). وقال عنه:

(نريد بالمذهب الذاتي للمعرفة: اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة، يختلف عن كلّ من الاتجاهين التقليديين اللذين يتمثلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي).

وقد لا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إن بحوثه الأصولية والفقهية شعت فيها شذرات تطبيق هذا المنهج ـ نأمل أن نقف مع منهجه الأصولي وإبداعه في علم الأصول في مناسبة لاحقة ـ، كذلك تجسد هذا المنهج في الدراسات التاريخية المحدودة التي طرقها في حياة أهل البيت ـ كما أوضحنا ذلك فيما سبق.

وبذلك يتضح أن كلّ أعمال الصدر كانت بمثابة عقد انتظمت

حياته في إطار منهج التأصيل النظري، حيث أضحى كلّ مؤلَّف للصدر، يمثل محاولة جادة ودقيقة يترسم فيها تجسيد هذا المنهج، ويتقدم خطوة على طريق إشادة أركانه.

ومما ينبغي التذكير به أن عملية التنظير التي اضطلع بها هذا المنهج، لا تعني الانتقاء الكمي لمجموعة من النصوص، واقتناص بعض المفاهيم منها، وإنما هي عملية امتزاج وتفاعل تتوحد في أفقها التجربة البشرية مع النصِّ، وتنصهر مجموعة العناصر المكونة للنظرية في بوتقة واحدة، لتنتج مركباً نظرياً، نظير مانراه من تفاعل مجموعة عناصر كيمياوية بمقادير محددة وفي ظروف وشروط خاصة، وانتاجها لمركب معين، يمثل شيئاً جديداً يختلف عن تلك العناصر في خصائصه وآثاره.

٢ ـ تسود الكثير من الكتابات الإسلامية نزعة تقديس لتراث السلف بتمامه، ويبلغ التقديس حدّاً لا يميز فيه البعض بين ما هو مقدس وكامل (القرآن الكريم، والسنة الشريفة)، وبين ما هو نسبي متأثر بالأحوال والحاجات والظروف التي ولد فيها، وهو إنتاج المسلمين في العلوم الإسلامية.

وينشأ عن هذا الفهم موقف يدعو إلى أن وظيفتنا في هذا العصر تتلخص في فهم وشرح التراث الإسلامي فقط، وكأن الحقيقة قيلت بتمامها، والعلوم الإسلامية استنفدت تمام إمكانات نموها وتكاملها، وإن ما قاله علماء الإسلام الأوائل هو الكلمة الخالدة في كلّ العصور، ولذا يجب أن نتولى دور حراسة هذا التراث وحفظه

واستظهاره فقط، من دون أن يكون لنا دور في نقد هذا التراث، وتفعيل عناصره الحية، ووعي النصّ المقدس (القرآن الكريم، والسنة الشريفة) في فضاء الواقع الحياتي المتجدد، واستلهام مواقف النصّ تجاه مشكلات الواقع.

لقد تغلب هذا المنهج الذي اعتمده الصدر على هذه النزعة (اللاتاريخية) في الخطاب السلفي، وما أشاعته من مناخ كان له الأثر الكبير في تعطيل حركة تطور الفكر الإسلامي، وطمس روح الإبداع والتجديد في العلوم الإسلامية لفترة طويلة، فزحزح العقل الإسلامي من حالة السكون، ومكّنه من التواصل مع مشكلات العصر، واختراق فضاء الحياة ورهاناتها الحاضرة، وتجاوز المفاهيم والمقولات التي انجزت في فضاء نسق تاريخي خاص، وأشاد رؤىً وأفكاراً ونظريات على ضوء المنظومة المعرفية التي أصّلها، تعالج هموم المسلم المعاصر، وتداعيات التجربة البشرية الراهنة.

بيد أن من المؤسف أن هذا المنهج الذي أرسى دعائمه الصدر، وواصل تطبيقه في مؤلفاته وأبحاثه، وحرص على تعميمه في الدراسات الإسلامية المعاصرة، لم يتم استيعابه وتمثله فيما بعد، ولذا لا نجد تطبيقات واسعة لهذا المنهج عقيب استشهاد السيد الصدر، ولاسيما أن الحاجة إلى تبني منهج التأصيل النظري في الدراسات الإسلامية، تبدو في الوقت الحاضر أكثر الحاحاً وأعظم من أي وقت آخر في السابق، بعد مضي أكثر من عقد على تجربة

تطبيق الإسلام في إيران، ومحاولة تطبيق الإسلام في السودان منذ سنوات، وتعاظم دور الحالة الإسلامية في الكثير من أقاليم العالم الإسلامي، وضراوة المواجهة الفكرية، وتفاقم آثار الصراع الحضاري بين الإسلام وخصومه التاريخيين.

الفصل الثالث

تجديد علم الكلام

نشأة علم أصول الدين

علم أصول الدين أو (علم الكلام) بحسب التسمية المتداولة علم أثمرته البيئة الإسلامية المحلية في وقت مبكّر من التاريخ الإسلامي. إذ نعثر على مواقف عقلية تتمثل باستفهامات أو محاولات تحديد مفاهيم عقيدية ترتد إلى عصر البعثة الشريفة، ثم أخذت تنمو وتمتد ولاسيما بعد غياب الرسول ﷺ عن مسرح الحياة، وانشطار المسلمين من بعده إزاء مسألة الإمامة والخلافة، وما استتبع ذلك من سجالات وجدل ومعارك بلغت ذروتها في عهد خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. فتفاعل الموقف العقائدي في فضاء الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي الأول، وظهر التأثير المتبادل بين السياسي والعقيدي منذ البدايات التأسيسية للفكر العقيدي، فأضحى السلوك السياسي للجماعات والخلفاء فيما بعد أرضية خصبة لنشوء الفرق والمذاهب، وصياغة مواقف عقائدية تسوّغ ذلك السلوك، مثلما نرى في عقيدة الخوارج وغيرهم.

ويُعد كتاب (نهج البلاغة) وهو مجموعة آثار وتعاليم أمير المؤمنين عليه السلام التي جمعها الشريف الرضي، أول نص إسلامي بعد القرآن الكريم، وما ورد عن النبي ﷺ نكتشف فيه صياغات مقننة

لمفهومات العقيدة، قدّمها الإمام علي عليه السلام كإجابات عاجلة عن الشبهات والأسئلة التي أخذت تظهر بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله مباشرة ولم تنته طيلة حياة أمير المؤمنين، بل تجلت بصورة سافرة في الحروب الداخلية الثلاثة التي خاضها، فإن كلّ واحدة من هذه الحروب سبقتها وتخللتها شائعات ودعاوى باطلة، تمخضت عنها معتقدات قبل أن تضع الحروب أوزارها، وأفضت تلك المعتقدات إلى تكوّن تيارات وفرق، تدفقت أعنفها من صِفّين إلى النهروان، وطبعت التاريخ الإسلامي بمعارك وانشقاقات متواصلة عدة قرون.

وكانت المفاهيم العقائدية بحاجة إلى إغناء وتطوير كلما احتدمت الصراعات السياسية واشتدت ضراوة المعارك بين الجماعات المتخاصمة، لأن عمليات التبشير بالرأي الجديد، والتثقيف عليه، وأخيراً التعبئة السياسية والعسكرية قبالة الرأي الآخر لابد من أن تستند إلى تنظير مستحدث يعمّق درجة التصديق ويرسخ القناعة في المعتقد، بغية أن تكسب هذه الجماعة الجولة. وقد أفضت هذه التنظيرات إلى مدياتها القصية في القرن الرابع الهجري، دون أن تنقطع عن الترسيمة القديمة الموروثة.

لكن هذه التنظيرات والرؤى لم تتحرر في مسارها وتطورها من تأثير ثقافات اخترقت الحياة الإسلامية، حملتها أقوام تنتمي إلى عقائد مفلسفة دخلت الإسلام بعد اتساع دائرة الفتوحات، ولما تغادر تلك العقائد وتقلع عنها تماماً، وإنما ترسب شيء منها في اعماقها عندما حملتها في رحلتها الحياتية عبر مئات السنين.

وبموازاة ذلك انفتح المجتمع الإسلامي بعد اتساعه على ثقافات الأمم الأخرى المدونة منذ القرن الثاني الهجري، فظهرت مراكز الترجمة في الشام وجنديسابور وأخيراً بغداد، وعمل فيها أكثر من جيل من المترجمين لتعريب ما وصلهم من آثار، ونشرها في المراكز العلمية عند المسلمين، فتشكل إثر ذلك إطار علمي جديد تمازجت فيه عناصر هذه الثقافات مع ما أنجزه المسلمون، وتدشنت مرحلة جديدة في بناء العلوم الإسلامية وعلى رأسها علم الكلام، تزحزحت فيها بعض هذه العلوم عن غاياتها السابقة، بعد أن تلبست هذا الاطار الجديد. وهكذا ترعرع علم الكلام وأُعيد بناء بعض مقولاته في داخل هذا الاطار منذ تلك الفترة، فالتبس شيء من أهدافه، وابتعد إلى حد ما عن تمثُل منهج القرآن الكريم في بيان عقيدة التوحيد وابراز دورها.

وظيفة علم أصول الدين

يمكن القول إن وظيفة علم أصول الدين تجلت تاريخياً في بُعدين أساسيين الأول عملي والآخر نظري، فبينما تواشج البُعدان في عصر البعثة ومهّد الثاني منهما للأول، حينما كانت النبوة ظاهرة ربانية تُنتِج الإيمان وتغذيه في الأنفس باستمرار، عبر ايقاظ الفطرة وإضاءة البصيرة، ليكون الإيمان ينبوعاً تستقي منه فعاليات الحياة ومتطلباتها بأسرها، طغى البعد النظري بالتدريج على حساب البعد العملي، حيث أخذ الأخير بالاضمحلال كلما ابتعد المسلمون عن عصر البعثة وتقنعوا بإطار جديد باعد بينهم وبين روح القرآن، حين ارتدى علم أصول الدين لباسه الآخر، منذ أن أصبح يعرف بعلم الكلام، فتراجعت وظيفته التي أنجزها في عصر البعثة في تعميق الصلة بالله وتأطير الحياة بهذه الصلة، وصار يُعنى بالتأكيد على البعد النظري، وينزلق بعيداً عن وظيفته الحقيقية.

١ ـ تبيين الأصول العقائدية للإسلام، وتحديدها، وتشخيص الحدود بينها وبين ما سواها من أصول العقائد الأخرى. وبعبارة أخرى بيان ما هو من أصول الدين مما ليس منها. وهذا التحديد ذو وجهين، فبينما يحدد للمؤمنين بالإسلام

معتقداتهم، في نفس الوقت يكشف عناصر المغايرة والاختلاف بين معتقداتهم هذه ومعتقدات اتباع الأديان الأخرى.

٢ ـ البرهنة على المعتقدات، فإن الجهد الأكبر في أعمال المتكلمين ينصب على إشادة الأدلة والبراهين ـ التي تمر عبر قنوات القياس الأرسطي ـ على المعتقدات. والسعي لتكثير هذه الأدلة، وعرضها بأساليب فنية متنوعة، كيما تترسخ هذه المعتقدات لدى المؤمنين.

٣ ـ دحض الشبهات والإجابة عن الاشكالات، فإن امتداد رقعة الإسلام والتحاق جماعات جديدة فيه، واحتكاك المسلمين بالملل الأخرى، وانفتاحهم على ثقافاتها، أفرز استفهامات واشكالات عديدة لم يألفها العقل المسلم في الفترة المنصرمة. فكان لابد من الإجابة عن الاستفهامات ونقض الاشكالات، وهي وظيفة انبرى لها المتكلمون بأسرهم. من هنا مُلئت مدوناتهم بعرض الشبهات والاجابة عنها، وصارت بُنية تلك المدونات قائمة على هذا النهج، حتى إن الأدلة والبراهين المسوقة فيها ولدت في سياق دحض الشبهات.

هذه باختصار وظائف مباحث المتكلمين، وهي بتمامها تُعنى باثبات المعتقدات وبيانها، ومع أن عملية إثبات المعتقد ضرورية، لكن ذلك يختزل وظيفة هذا العلم ببعد واحد حينما يحبسه في حدود

النظر فقط، فضلاً عن أن هذا المنهج تنجم عنه آثار ونتائج تُفرِغ علم أصول الدين من روحه وتحيله إلى مفاهيم عقلية ساكنة.

لقد عملت الجماعات الإسلامية في النصف الثاني من القرن الأول الهجري على توظيف علم أصول الدين ـ قبل أن يتحول إلى علم الكلام ـ في تسويغ مواقفها السياسية، واستخدامه كوقود لاستنهاض جماعاتها في لحظات الصراع المسلح، ذلك ان هذه الجماعات نظراً لاتصال عصرها بعهد البعثة ضمخت بعطر النبوة، فأدركت البعد العملي للعقيدة، وما يمكن أن يفجره من طاقات هائلة في الحركة والتغيير، واعتمدت العقيدة كممون رئيس تستند إليه في التعبئة الثورية، بقطع النظر عن محاولات بعضها تفسير العقيدة تفسيراً لا يخلو من زيف وشطط في ضوء رؤاه الملتبسة ومواقفه الخاطئة.

قصور علم الكلام القديم

بعد أن ارتدى علم أصول الدين لباساً جديداً أُعيد بناء عناصر هذا العلم، واصطبغ بصبغة طمست فيه روح التوحيد القرآني، واتخذ وجهة مغايرة تحوّل معها بصرامة فصار ما يُعرف بعلم الكلام. ولا تهمنا كثيراً هنا الظروف التأريخية لتشكل هذا العلم، وان ألمعنا لذلك فيما سبق، وإنما نريد أن نشير بإيجاز إلى مواطن القصور والعجز فيه، كيما نتنبه إلى ان ضعف فاعلية الإنسان المسلم وتخلّفه، إنما يعود في أحد أسبابه الرئيسة إلى فتور فاعلية العقيدة في نفسه، فنحن بحاجة إلى إيقاد جذوة الإيمان لديه، وهذا لا يتم إلاّ بتفكيك بُنية علم الكلام التقليدي وإحالة كلّ عنصر منها إلى جذوره التي استقى منها، ثم النهوض ببناء علم كلام جديد يتجاوز المشكلات الموروثة في الكلام القديم. وهذه المهمة لا يزعم هذا الفصل من الدراسة انه سينهض بها، وإنما حسبه أن يوجز القول في تشخيص أبرز تلك المشكلات، لينتقل إلى التعريف بالمنهج الصحيح في وعي أصول الدين، ودور رواد الإصلاح بدءاً بالسيد جمال الدين الأفغاني حتى الصدر في هذا المضمار.

وفيما يلي إشارات لمظاهر القصور في البُنية التقليدية لهذا العلم، وما اكتنف نشأته من عوامل أورثته عجزاً دائماً:

١ ـ اتضح مما سبق أن النبوة كانت ظاهرة ربانية تُنتج الإيمان في الحياة البشرية، وتطرح المعتقد كمعطىً عملي ناجز، مفعم بالحيوية والفعالية، عبر دمج النظر بالعمل، وعدم التفكيك بين التوحيد كحالة وجدانية والسلوك الإنساني الذي يجسد المحتوى التطبيقي للتوحيد في الحياة، فلم يكن المؤمن محتاجاً لأن يحتفظ عقله بسلسلة من الاشكالات والبراهين على نقضها بشأن التوحيد؛ لأن شعوره ووجدانه ممتلئ بشهود الله وحضوره المنبسط في كلّ صغيرة وكبيرة من أفكاره وفعالياته. هذا الشعور الذي تدفق متوهجاً ليحمل رسالة الإسلام إلى البشرية المعذبة ويحررها من الذل والهوان، ويحرر عقل الإنسان المسلم ويمزق الحجب التي كانت تطمس بصيرته قبل الإسلام.

بيد أن علم الكلام الذي تشكل من خلال إعادة انتاج عناصر العقيدة عبر قنوات المنطق الارسطي، لم يقتصر على تعميق البعد النظري في العقيدة وإنما تجاوزه إلى تفريغ عقيدة التوحيد من مضمونها العملي، والتعامل معها كمفاهيم ذهنية مجردة لا علاقة لها بالواقع. وسيتكشف ذلك بجلاء في النقاط التالية.

٢ ـ خَلَقَ انفتاح المجتمع الإسلامي على تجارب وثقافات الأمم

الأخرى حالات توتر في داخله، بفعل تمازج العناصر الوافدة مع النسق الفكري الإسلامي، فسعى بعض علماء المسلمين لصياغة مفاهيم ورؤىً ملفقة لا تعبر بوضوح عن روح الإسلام، وشاعت في الحياة العقلية لدى المسلمين في تلك الفترة افرازات هجينة طبعت هذه الحياة بهموم غريبة، واصطنعت حاجات فكرية لم تألفها من قبل، فطفق المهتمون بالشأن العقائدي يفكرون في إطار هذه الحاجات، ويجولون في مدارات تلك ا لهموم التي أزاحت المشكلات الحقيقية في الحياة الإسلامية واستقرت كبديل لها، وأضحى الفكر العقائدي يكرر نفسه في عصور لاحقة عبر الشروح والتعليقات والحواشي على المتون العقائدية، ولم يستطع الافلات من قبضة رؤيته التقليدية التي تشكلت في فضاء ذلك الواقع، وظلت مشاغل المعنيين بهذا الفكر ساكنة لا يتجدد فيها شيء، ولم تتقدم خطوة إلى الإمام بمواكبة تطور الحياة وتغاير الأزمان والأحوال، خلا أعمالاً ظهرت بعد قرون على يد نصير الدين الطوسي ومن تلاه، اسهمت بدمج الكلام مع الفلسفة بصورة أوسع مما سبق، لكن هذه الأعمال انتقلت بالمشكلة إلى درجة أعقد مما كانت عليه عند متكلمي القرون السابقة، فتبدى الفصام بصورة جلية بين العقيدة والواقع، وصارت علاقة العقيدة بالحياة تتلاشى مع تطور الحياة ونمو خبرات الإنسان وازدهار العلوم الطبيعية؛

لأن الفكر العقائدي بقي ساكناً يحاكي تلك الظروف التاريخية التي تمت صياغته فيها، بينما كلّ ما في الحياة يتجدد ويتغير.

٣ ـ ويتفرع على النقطة السابقة طغيان المسائل الفلسفية في علم الكلام، باعتبار ان هذه المسائل أضحت تشكل الأصول النظرية لهذا العلم، فيجب أن يهتم علم الكلام ببحث هذه الأصول ويقرر القول الفصل فيها، كي ينتقل إلى دراسة المسائل العقائدية. من هنا استهلكت المسائل الفلسفية مساحة لا تقل عن ثلثي المساحة المخصصة للإلهيات بالمعنى الأخص في المصنفات الكلامية. فعندما نعود إلى أحد هذه المصنفات نجد ما يحتل الصدارة فيها عناوين (الوجود والعدم، والماهية، والعلة والمعلول، والجوهر والعرض، والامكان والوجوب، والقدم والحدوث...الخ) وكل عنوان من هذه العناوين عادة ما يُبحث بإسهاب لا يخلو من إطناب واستطراد ممل، قبل الوصول إلى مباحث العقيدة.

إن علم أصول الدين لابد من أن تُبعَث فيه روح التوحيد القرآني، وهذا لا يتم إلاّ بالتحرر من مرجعية المقولات الفلسفية، فإن هذه المقولات تغرق هذا العلم بروح تعطيلية تحجبه عن أداء وظيفته، فيضمحل النور الذي يشعه التوحيد في القلب، وتذبل فعالية العقيدة في الحياة، بعد أن يغوص

البحث العقائدي فيما هو نظري محض لا يتصل بالواقع. مضافاً إلى أن مرجعية تلك المقولات تعيق الفكر العقائدي عن ترسّم المنهج القرآني في بيان أصول الدين. فيبقى هذا الفكر خارج إطار الفطرة، وخارج فضاء التجربة البشرية المتغيرة ومعطياتها المتجددة.

٤ ـ يتفرع على ما سبق، أن منهج البحث في علم الكلام القديم يتقاطع مع منهج القرآن الكريم في بيان عقيدة التوحيد، ويعود لهذا السبب انفصال العقيدة عن الواقع، واستغراق العقل الكلامي في متاهات تجريدية لا تتمخض عن نتائج تستجيب إلى المشكلات العقائدية الحقيقية في المجتمع المسلم.

ويمكن تشخيص أبرز محطات التقاطع بين المنهجين فيما يلي:

أ ـ نقطة البداية التي ينطلق منها علم الكلام هي إثبات أصل الوجود والبرهنة على واقعية الأشياء، وبعد الفراغ من ذلك ينتقل إلى إثبات وجود الله وما يلي ذلك من مسائل العقيدة. بينما يجعل القرآن قضية وجود الله والإيمان به تعالى من شؤون الفطرة ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾[1] بمعنى ان الله تعالى (فطرهم على التوحيد) كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في بيان معنى الآية[2]. (وفطرة الله هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان، وهو المشار

---

(١) سورة الروم، الآية ١٣٠.

(٢) المجلسي، محمّد باقر. بحار الأنوار. طهران: دار الكتب الإسلامية، ج٢: ص٨٨.

إليه بقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾(١). فإن القرآن الكريم يتحدث عن الفطرة كنزوع ذاتي في أعماق الإنسان يسوقه نحو الخالق، وعلى هذا تتخذ قضية التوحيد في القرآن صيغة مغايرة لما عليه عند المتكلمين، فبدلاً من أن يُستنزَف العقل في البراهين ويُحار في الاشكالات ونقضها على وجود الخالق، يعتبر القرآن هذه المسألة مفروغاً منها، ويقرر بوضوح لا لبس فيه ذلك قائلاً ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(٢).

وبهذا يفصح القرآن عن أن البارئ (مستغن عن الإثبات، بل يمتنع ذلك فيه، إذ إنه تعالى له الوجود الحق الذي لا يحده شيء، ومن كان هذا شأنه يمتنع أن تناله الأذهان، ويحيط به العقل... وهذا هو السر في أننا لا نجده تعالى يقيم في كتابه المجيد برهاناً على أصل الذات، وإنما يبرهن على الصفات، فيبرهن مثلاً على أن للعالم صانعاً، ورباً، وخالقاً، ومرجعاً، ونحو ذلك)(٣).

في هذا الضوء ربما يتساءل البعض: إذا كان الإيمان بالله مستودعاً في الفطرة، فلماذا يذبل هذا الإيمان أو يضمحل، بل قد ينطفئ أحياناً مثلما نرى ذلك في الملحدين؟

---

(١) الطباطبائي، محمّد حسين. الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، ج١٠: ص٢٨٧.

(٢) سورة إبراهيم، الآية ١٠.

(٣) الطباطبائي، محمّد حسين. علي والفلسفة الإلهية. طهران: مؤسسة البعثة، ١٤٠٢هـ، ص٥٦ ـ ٥٧.

في الجواب على ذلك يقرر القرآن أن الفطرة قد تحتجب وتدفن أحياناً بما يتكدس عليها من ركام الشهوات والأهواء والمفاهيم الضالة، وعندئذ يمرض القلب ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾[(١)]، فاذا مرض القلب اضمحلت البصيرة، وتبلد الوعي، وأضحى الإنسان لا يفقه شيئاً ﴿وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾[(٢)] ﴿وَطَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[(٣)]. وهذا ما أكده الرسول ﷺ بقوله (كلُّ مولودٍ يُولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو يُنصرانه، أو يُمجسانه)[(٤)]، إذن حالات المروق والضلال تطرأ على الفطرة بفعل البيئة، والمحيط ومجموعة الظروف الزمانية والمكانية المختلفة، وهذه الحالات لا تستأصل الفطرة أو تفنيها، وإنما تؤدي إلى سلخها عن وظيفتها الحقيقية وتوظيفها بعيداً عنها؛ لأن حذف الفطرة غير ممكن (فِطرةَ الله التي فطر الناس عليها لا تبديلَ لِخَلق الله)، نعم يمكن تعطيل الفطرة باستخدامها في غير ما خُلِقت له، ذلك ان (الانحراف المشهود عن أحكام الفطرة ليس إبطالاً لحكمها بل استعمالاً لها في غير ما ينبغي من نحو الاستعمال، نظير ما إذا اتفق أن الرامي لا يصيب الهدف في رميته، فإن آلة الرمي وسائر شرائطه موضوعة بالطبع للإصابة، إلاّ أن

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٠.

(٢) سورة التوبة، الآية ٨٧.

(٣) سورة التوبة، الآية ٩٣.

(٤) المجلسي. بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٢: ص٨٨.

الاستعمال يوقعها في الغلط، والسكاكين والمناشير والمثاقب والأُبر وأمثالها، إذا عُبئت في الماكنات تعبئة معوجة، تعمل عملها الذي فطرت عليه بعينه من قطع أو نشر أو ثقب وغير ذلك، لكن لا على الوجه المقصود، وأما الانحراف عن العمل الفطري، كأن يُخاط بنشر المنشار، بأن يعوّض المنشار فعل الإبرة من فعل نفسه، فيضع الخياطة موضع النشر، فمن المحال ذلك)[١].

من هنا يتجلى دور النبوة في الحياة، لأن تعطل وظيفة الفطرة، ينجم عنه ضمور عقيدة التوحيد، وبالتالي تداعي وانحطاط الحياة الاجتماعية لبني الإنسان، بسبب هيمنة عقائد الشرك، فيجيء الأنبياء ليوقظوا الفطرة، ويحطموا ما تكدس عليها من حُجُب، فيتحرر العقل من أغلاله، ويُطل على الواقع من جديد، لينطلق في رحلة ممتدة بامتداد ما في هذا العالم من آيات الأنفس والآفاق. وقد وصف الإمام علي عليه السلام مهمة بعثة الرسل بقوله: (فبعث فيهم رُسُلَهُ، وواتر اليهم أنبياءهُ، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويُثيروا لهم دفائن العقول، ويُرُوهم آياتِ المقدرة من سقف فوقهم مرفوع، ومِهادٍ تحتهُم موضوع، ومعايِشَ تُحييهم، وآجالٍ تُفنيهم...)[٢]. إن هذا النص يكشف بجلاء عن طبيعة مهمة المرسلين، التي تعني التبشير بوعي جديد يوقظ الناس ويخرجهم من غفلتهم، كيما يؤدون حق التوحيد الذي هو

---

(١) الطباطبائي. الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٥: ص٣١٩.
(٢) نهج البلاغة. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، (الخطبة الأولى) ص٤٣.

ميثاق فطري، ذلك أن الرسول لا يطلب من الناس التصديق بمعتقدات غريبة على وجدانهم، وإنما يهديهم إلى ما تختزنه فطرتهم، من خلال عمله بتفتيت ما ترسب عليها من حجب وما أحاطها من أكنة حسب تعبير القرآن[١]، وهو ما يومئ إليه قوله عليه السلام (يذكّروهم... ويثيروا لهم دفائن العقول) الذي يعني ان شيئاً في العقل غاطس ومدفون بفعل ما تراكم عليه من أدران، والرسول يخرج هذا المدفون وهو البصيرة والوعي، عبر رحلته في اخراج الإنسان من الظلمات إلى النور ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[٢].

والأدوات التي يعمد لاستخدامها النبي في إثارة الوعي وتحرير العقول، هي (ويروهم آيات المقدرة من سقف...) أي توجيه عقو لهم نحو آيات الآفاق والأنفس، كيما تنمو خبرتهم بالطبيعة والسنن الحاكمة فيها، وهو ما يؤول في خاتمة المطاف إلى تسخير ما في هذه الطبيعة واستثماره في انجاز عملية النهوض والتقدّم، وقتئذ يحقق توحيد الفطرة هدفه النهائي في الدنيا بإعمار الحياة وإرساء أسس العدل والتوازن الاجتماعي.

نستخلص مما تقدم ان البداية في البحث الكلامي ترتد إلى إشادة البراهين على الوجود وبيان أحكامه الكلية المُعبَّر عنها بالأمور

---

(١) ورد في ثلاث آيات كريمة (على قلوبِهم أكِنّة) (سورة الأنعام، الآية ٢٥، سورة الإسراء، الآية ٤٦، سورة الكهف، الآية ٥٧)، فيما ورد في آية واحدة (قلوبهم في أكنة) (سورة فصلت، الآية ٥).

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٧.

العامة، فيما يقع البحث عن التوحيد في مرتبة متأخرة، وبعبارة أخرى يجري الوصول إلى معرفته تعالى عَبْر غيره، بينما يسير منهج القرآن في بيان التوحيد بطريقة معاكسة للمنهج السابق؛ لأنه تعالى (هو الدال بالدليل عليه، والمؤدّي بالمعرفة إليه) حسب تعبير الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، لذلك (يمتنع أن يُعرَف بغيره، بل هو الدليل على نفسه، وعلى كلّ شيء، إذ إن من الضروري أن تكون دلالة الدليل، وتأدية المعرفة مستندة إليه تعالى؛ وإلاّ كان الدليل في خصوص دلالته، والمعرفة في خصوص تأديتها مستقلين عنه ـ تعالى عما يقوله الجاهلون ـ وهذا هو ما يشير إليه عليه السلام بقوله: الدال بالدليل عليه)[١].

ويهدف القرآن من الاستعانة بالأدلة ـ لاسيما دليل القصد والحكمة ـ إلى تنبيه الفطرة وإيقاظ العقل، فإن الفطرة قد تُطمس بتراكم الحجب عليها، لذلك تحتاج إلى مَنْ يحررها ويعيدها إلى طبيعتها الأصيلة، كيما تمارس وظيفتها الحقيقية.

ب ـ لما كان علم الكلام القديم يجري عبر قنوات القياس الأرسطي، فإنه يمعن في الاستغراق فيما هو نظري مجرد، فيما يظل غائباً عن الكون وآفاقه الرحبة، وتتلاشى في ساحته الظواهر الطبيعية، وتحتجب عنه السنن التي تسير بموجبها تلك الظواهر.

وهذا يعني أن الكلام القديم انحرف بدرجة شديدة عن منهج

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين. علي والفلسفة الإلهية، مصدر سابق، ص٥٥ ـ ٥٦.

القرآن في تنبيه الفطرة وترشيد العقل؛ لأن عملية الاستدلال على التوحيد في القرآن تقوم على الاستقراء، وتوجيه عقل الإنسان نحو آيات الآفاق والأنفس، ويبدو أن القرآن الكريم يركز على هذا الأسلوب في الاستدلال من دون الأساليب الأخرى، من أجل تأكيد انتماء الإنسان إلى العالم المحيط به؛ لأن ضعف حالة الانتماء ينجم عنها شيوع روح الاغتراب التي تخلق تشوهاً في عقل الإنسان، وانشطاراً في وعيه، وشللاً في فعاليته؛ لأنها تجعل الإنسان منفصلاً في مشاعره وأحاسيسه عن الأشياء الأخرى في هذا العالم من هنا نجد القرآن يتحدث بصورة مفصلة عن الأشياء والظواهر المتنوعة في الطبيعة، مؤكداً على أنها جميعاً صادرة عن الله تعالى، وانها تقف على صعيد مشترك مع الإنسان كمخلوقات له سبحانه.

إن إثارة وعي الإنسان في القرآن باتجاه السموات والأرض، والشمس والقمر، والليل والنهار، والرياح والسحاب والمطر، والزرع والدواب، وغير ذلك من ظواهر الكون، لا يهدف إلى تعميق حالة الاتساق والأُلفة بين الإنسان وهذه الظواهر فحسب، وإنما يتجاوزه إلى حث وعي الإنسان للتبصر بهذه الظواهر والغور في باطنها واستكشاف القوانين التي تجري طبقها. وبذلك يهدم القرآن الحدود بين عقل الإنسان والعالم من حوله، ويجعل إغناء وتطور تجربة الإنسان في استكشاف نواميس الطبيعة البوابة المثلى للتوحيد ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ

ٱلْحَقُّ﴾[1]، خلافاً لما يفضي إليه منهج علم الكلام التقليدي الذي يحبس عقل الإنسان في دائرة المفاهيم النظرية ويحول بينه وبين معانقة الطبيعة والواقع المحيط به، وبالتالي تتحقق قطيعة مع الواقع ولا تنطلق القدرات الإنسانية لاستثماره.

ج ـ لم يدرج علم الكلام التقليدي مبحثاً خاصاً بالإنسان، يتناول تأصيل موقف نظري يحدد موقع الإنسان في سلّم المخلوقات، أي منزلة الإنسان وقيمته بالنسبة إلى غيره من المخلوقات كالملائكة والجنّ وغير ذلك، والهدف من وجوده، وطبيعة وظيفته، وما يرتبط بذلك من مسائل.

وهذه قضية لم يهملها القرآن الكريم، وإنما استأثرت باهتمام متميز في كتاب الله جعلها في مصاف القضايا المركزية فيه، بل يمكن القول ان محور كلّ ما جاء في القرآن هو التوحيد، والتوحيد عمود ممتد بين الله والإنسان، يصعد فيه الإنسان كادحاً للقاء ربّه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[2].

وقد كانت ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾[3] هي الكلمة الأولى فيما تدفق من السماء، فيما كانت سورة الناس هي خاتمة الكتاب المجيد، ذلك ان قضية الإنسان وعبوديته لله تعالى، وقيمته، ومبدأه، ومصيره، وخلقه، وحياته، ومساره وتاريخه، وانماط علاقاته،

---

(١) سورة فصلت، الآية ٥٣.
(٢) سورة الانشقاق، الآية ٦.
(٣) سورة العلق، الآية ٢.

وسلوكه، وكلّ ما له علاقة بحياته المنبسطة من لحظة خلقه إلى ما بعد القيامة، كلّ ذلك هو موضوع القرآن الذي تكتسي به تمام آياته.

فإن الغاية النهائية للقرآن هي ترسيخ عقيدة التوحيد في وجدان الإنسان، وان يطبع التوحيد كلّ شيء في حياته. فالتوحيد يساوي توفر الإنسان على وعي ايجابي بالمهمة التي خُلِقَ لأجلها، وهذا هو السبيل الوحيد لتحرير الإنسان من الآ لهة المزورة، وحصوله على المقدار الأوفى من الكرامة، فتكون مسيرة الإنسان في خط التوحيد (جهاد مستمراً من أجل الإنسان، وكرامة الإنسان، وتحقيق المُثُل العليا له ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفۡسِهِۦٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[1] ﴿فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۖ﴾[2].. وسبيل الله هو التعبير التجريدي عن السبيل لخدمة الإنسان، لأن كل عمل من أجل الله فإنما هو من أجل عباد الله؛ لأن الله هو الغني عن عباده، ولما كان الإله الحق المطلق، فوق أي حد وتخصيص، فلا قرابة له لفئة، ولا تحيز له إلى جهة، كان سبيله دائماً يعادل من الوجهة العملية سبيل الإنسانية جمعاء، فالعمل في سبيل الله ومن أجل الله، هو العمل من أجل الناس ولخير الناس جميعاً، وتدريب نفسي وروحي مستمر على ذلك. وكلما جاء (سبيل الله) في الشريعة أمكن أن يعني ذلك تماماً سبيل الناس أجمعين. وقد جعل الإسلام سبيل الله أحد مصارف الزكاة، وأراد به الإنفاق لخير الإنسانية

---

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦.

(٢) سورة الزمر، الآية ٤١.

ومصلحتها، وحثَّ على القتال في سبيل المستضعفين من بني الإنسان وسمّاه قتالاً في سبيل الله ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ﴾[١][٢].

إذن لا يصح أن نفكك بين التوحيد والإنسان، فالإنسان هو الموضوع الذي يجسد التوحيد ويحقق مصداقه من خلال فعاليته الحياتية. وان أية محاولة لبناء فكر عقائدي يغيب فيها مبحث الإنسان لن يقدر لها وصل العقيدة بالواقع، وإنما تختصر هذا الفكر بمجموعة مفاهيم محنطة لا حيوية فيها.

ومن الجدير بالذكر أن أهمية هذه المسألة تتنامى مع تطور الحياة الاجتماعية، وشيوع ألوان القهر والاستبداد، وامتهان الإنسان، وإهدار كرامته، وتدجينه على الأفكار والقيم الرديئة، فما لم نتوفر على صياغة رؤية أيديولوجية تفصح لنا عن مكانة الإنسان، تكون دعواتنا لتحرير الإنسان مجرد شعارات مفرغة من المضمون. كما أن (التشريعات كلها، التي تصرف شؤون الحياة العملية، تتوقف في روحها، وفي صياغتها على مقتضيات تلك الايديولوجية، فإن لم تكن مؤصلة على أساس عقدي سليم جرت التشريعات على غير هدىً من الدين. وهذا ما دعا إلى أن أصبح مبحث الإنسان في الفلسفة الحديثة مبحثاً مستقلاً وأساسياً من بين مباحثها، وعلى

---

(١) سورة النساء، الآية ٦٥.

(٢) الصدر، محمّد باقر. الفتاوى الواضحة. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨١م، ص٧١٠، ٧١٦.

أساسه تبنى المنظومات المذهبية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كلها، وهو ما يؤكد ضرورة نشوء مبحث عقدي إسلامي في الإنسان، يطاول مبحث الإنسان في الفلسفة، وتتأسس عليه التشاريع العملية)[١].

ويشكل مبحث الإنسان أساساً لجملة مسائل أخرى، من أظهرها مسألة العلاقة بين الوحي والعقل، وهل يكون العقل ظهيراً للوحي في عقيدة التوحيد أم يستقيل العقل وتنتهي فاعليته عند تحقق الوحي؟ ان الجواب عن هذه المسألة (لا يمكن أن يطرح طرحاً صحيحاً إلاّ ضمن نسق عقائدي يتناول بالتحليل تقدير الإنسان وجودياً من حيث قيمته الذاتية، ومنزلته في الكون، والمهمة المعهود إليه إنجازها، والغاية التي يسعى إليها ذلك الانجاز، فليس الوحي والعقل إلاّ وسيلتين للتعريف بالحقيقة فيما ينبغي للإنسان أن ينتهج من أنماط في الفكر والسلوك، ليتعامل مع الكون بما يؤدي إلى غاية وجوده، فكلّ بحث فيهما من هذا الوجه يرتبط شديد الارتباط بالبحث في حقيقة الإنسان ذاته، وفي وظيفته، وفي الغاية من وجوده)[٢].

وهكذا يتضح أن مبحث الإنسان يعد محوراً لعدد وافر من

---

(١) النجار، د.عبد المجيد. في فقه التدين فهماً وتنزيلاً. قطر: كتاب الأمة، ١٤١٠هـ، ج٢: ص٥٠.

(٢) النجار، د. عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣هـ، ص٣٤ ـ ٣٥.

المسائل التي ترتد إلى الفقه والأخلاق النظرية والعملية وحتى قضية المعرفة، فكيف يُستَبعد مثل هذا المبحث من الفكر العقائدي؟! إن غياب مبحث الإنسان في الكلام القديم يمثل أحد الثغرات الأساسية في هذا العلم، التي منعته من الحضور في الحياة، وأبقته يجول في مدارات مسدودة بعيداً عن التجربة البشرية. بيد أن تراث المتصوفة والعرفاء المسلمين كان قد عالج مبحث الإنسان في وقت مبكر، فأُشبِعت مؤلفاتهم بموضوعات الإنسان الكامل وما يرتبط بها، وان ظلت النتائج التي انتهت إليها هذه المؤلفات ربما لا تتطابق تماماً مع الرؤية القرآنية أحياناً، تبعاً لاختلاف أسلوب المعالجة ومنطلقات البحث لديهم.

مرجعية توحيد الفطرة

لا يطرح القرآن الكريم الإيمان بالله مجرداً، وإنما يقرنه دائماً وفي كلّ مورد بالعمل الصالح والآثار الأخرى المنبثقة عنه. ويهدف القرآن من ذلك إلى صياغة عقيدة التوحيد بنحو تكون مرجعاً لكلّ سلوك، ومنطلقاً لجميع النُظُم، والمفاهيم والرؤى، بحيث يطبع التوحيد كافة مرافق الحياة، من تشريعات وآداب وفنون، ويحتل موقع الينبوع الذي تنهل منه تمام الأفكار والفعاليات والأنشطة والأعمال الابداعية المتنوعة في حياة الإنسان، وبتعبير القرآن يصير التوحيد صبغة الحياة ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَـٰبِدُونَ﴾[1] بحيث يتلون كلّ شيء باللون الذي يطبعه هو، فتكون (كلّ قضية علمية كانت أو عملية، هي التوحيد قد تلبس بلباسها، وظهر في زيها، وتنزل في منزلها، فبالتحليل ترجع كلّ مسألة وقضية إلى التوحيد، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً، لا مجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما)[2].

والتوحيد الذي يتخذ مرجعية لكلّ شيء في حياة الإنسان هو

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٣٨.

(٢) الطباطبائي. علي والفلسفة الإلهية، مصدر سابق، ص١٩.

توحيد الفطرة، أي ما يحكي عن البُعد التكويني في خلق الإنسان، فإن (القرآن يبني أساس التشريع على التوحيد الفطري والأخلاق الفاضلة الغريزية، ويدعي أن التشريع يجب أن ينمو من بذر التكوين والوجود)[١]. وعلى هذا يعتبر أي انفصال في فعاليات الفرد والمجتمع العلمية والعملية هو فصام بين النواميس التكوينية والإنسان، وسيؤول هذا الفصام إلى تخلخل حالة الاتساق والانسجام في البُنية الوجودية للعالم، التي تفضي إلى تداعي مقومات الحياة الاجتماعية الصالحة في نهاية المطاف، وإن لم يأت ذلك عاجلاً.

ولا نعني باصطباغ الحياة الاجتماعية بصبغة التوحيد إهدار التجربة البشرية واستبعاد دور العقل، وإعاقة روح الإبداع، وإنما نعني بذلك أن تتحرك التجربة البشرية في الطبيعة في آفاق نواميسها الوجودية، مثلما هي الأشياء الأخرى في هذا العالم التي يتحقق وجودها في نسق تلك النواميس، وعلى فرض تمرد أي واحد منها، فإن حركتها تتبدد ويتهشم وجودها. وان كان خضوع الإنسان للنواميس لا يكون بنفس هذا النوع من الصرامة والحدية؛ لأن الله تعالى جعل آفاق حركته غير مقيدة، بما منحه من إرادة واختيار وحرية في إطار تلك النواميس، ليستطيع أن ينطلق بعقله ويمتد بتجربته إلى مدياتها القصية، شريطة أن لا تتقاطع مع التوحيد، وتغور في متاهات الشرك ودروبه المظلمة.

---

(١) الطباطبائي. الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١: ص٦٥.

اقتران الإيمان بالعمل الصالح

في المواضع التي يذكر فيها القرآن الذين آمنوا يقرن بينهم وبين العمل الصالح بشكل صريح، فيما يقرن الإيمان بألوان من الرؤى والقصد والسلوك في المواضع الأخرى، يجسد العمل الصالح روحها، ويمثل مادتها التي تتقوم بها، فإن أركان الإيمان، وثمراته في الدنيا، وثوابه في الآخرة، كلها تأتلف مع العمل الصالح متواشجة في منظومة واحدة، يكتسي ظاهرها وباطنها بالعمل الصالح. ويتجلى لنا ذلك بوضوح عندما نتأمل الآيات التي اقترن فيها الإيمان بالله بالعمل الصالح، فقد ارتبط العمل الصالح ارتباطاً عضوياً بالإيمان، وبدأ العمل الصالح كمعطىً للإيمان، في الآيات التالية:

* ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[1].
* ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[2].

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥.
(٢) سورة البقرة، الآية ٨٢.

* ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ﴾(١).
* ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمۡ أُجُورَهُمۡۗ﴾(٢).
* ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ﴾(٣).
* ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ﴾(٤).
* ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمۡ أُجُورَهُمۡ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضۡلِهِۦۖ﴾(٥).
* ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغۡفِرَةٞ وَأَجۡرٌ عَظِيمٞ﴾(٦).
* ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَآ﴾(٧).
* ﴿إِنَّهُۥ يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجۡزِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾(٨).

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٧٧.
(٢) سورة آل عمران، الآية ٥٧.
(٣) سورة النساء، الآية ٥٧.
(٤) سورة النساء، الآية ١٢٢.
(٥) سورة النساء، الآية ١٧٣
(٦) سورة المائدة، الآية ٤٢.
(٧) سورة الأعراف، الآية ٤٢.
(٨) سورة يونس، الآية ٤.

* ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ﴾[١].

* ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَخْبَتُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾[٢].

* ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَـَٔابٍ﴾[٣].

* ﴿وَأُدْخِلَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[٤].

* ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾[٥].

* ﴿وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾[٦].

* ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾[٧].

* ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾[٨].

---

(١) سورة يونس، الآية ٩.
(٢) سورة هود، الآية ٢٣.
(٣) سورة الرعد، الآية ٢٩.
(٤) سورة إبراهيم، الآية ٢٣.
(٥) سورة الإسراء، الآية ٩.
(٦) سورة الكهف، الآية ٢.
(٧) سورة الكهف، الآية ٣٠.
(٨) سورة مريم، الآية ٦٠.

* ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَـٰنُ وُدًّا﴾[١].

* ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ فَأُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَـٰتُ ٱلْعُلَىٰ﴾[٢].

* ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾[٣].

* ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِۦ﴾[٤].

* ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدْخِلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾[٥].

* ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدْخِلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾[٦].

* ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[٧].

* ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ فِى جَنَّـٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾[٨].

* ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[٩].

---

(١) سورة مريم، الآية ٩٦.
(٢) سورة طه، الآية ٧٥.
(٣) سورة طه، الآية ١١٢.
(٤) سورة الأنبياء، الآية ٩٤.
(٥) سورة الحج، الآية ١٤.
(٦) سورة الحج، الآية ٢٣.
(٧) سورة الحج، الآية ٥٠.
(٨) سورة الحج، الآية ٥٦.
(٩) سورة الشعراء، الآية ٢٢٧.

* ﴿فَأَمَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَعَسَىٰٓ أَن يَكُونَ مِنَ ٱلْمُفْلِحِينَ﴾[١].

* ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ﴾[٢].

* ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا﴾[٣].

* ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَهُمْ فِى رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾[٤].

* ﴿لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾[٥].

* ﴿أَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ﴾[٦].

* ﴿لِّيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[٧].

* ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾[٨].

* ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[٩].

* ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فِى رَوْضَاتِ ٱلْجَنَّاتِ ۖ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ عِندَ رَبِّهِمْ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ﴾[١٠].

---

(١) سورة القصص، الآية ٦٧.
(٢) سورة العنكبوت، الآية ٧.
(٣) سورة العنكبوت، الآية ٥٨.
(٤) سورة الروم، الآية ١٥.
(٥) سورة الروم، الآية ٤٥.
(٦) سورة السجدة، الآية ١٩.
(٧) سورة سبأ، الآية ٤.
(٨) سورة فاطر، الآية ٧.
(٩) سورة فصلت، الآية ٨.
(١٠) سورة الشورى، الآية ٢٢.

* ﴿ذَٰلِكَ ٱلَّذِى يُبَشِّرُ ٱللَّهُ عِبَادَهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾(١).

* ﴿وَيَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ﴾(٢).

* ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِى رَحْمَتِهِۦ﴾(٣).

* ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُوا۟ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾(٤).

* ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدْخِلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾(٥).

* ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾(٦).

* ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّـَٔاتِهِۦ﴾(٧).

* ﴿رَّسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾(٨).

* ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾(٩).

---

(١) سورة الشورى، الآية ٢٣.
(٢) سورة الشورى، الآية ٢٦.
(٣) سورة الجاثية، الآية ٣٠.
(٤) سورة محمد، الآية ٢.
(٥) سورة محمد، الآية ١٢.
(٦) سورة الفتح، الآية ٢٩.
(٧) سورة التغابن، الآية ٩.
(٨) سورة الطلاق، الآية ١١.
(٩) سورة الطلاق، الآية ١١.

* ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[1].
* ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[2].
* ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[3].
* ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ﴾[4].
* ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾[5].

إن هذا التأكيد المدهش على مزاوجة الإيمان والعمل الصالح لا نجده يتكرر بهذه الدرجة في أية قضية أخرى من قضايا الاعتقاد فيما يتصل بالفكر والسلوك في الكتاب المجيد، ومن الملفت للنظر ان جميع هذه الآيات التي قرنت بينهما صريحة في مداليلها، ولم تعبر عن معناها بأسلوب يحتاج إلى تأمل عميق لاستكناه المغزى، وكأن الخطاب الإلهي في هذا المورد يريد أن يتحدث لكافة الناس ويثير وعيهم بمجموعهم باتجاه هذه المسألة، لا يستثني طبقة أو فئة، وان كانت مثل هذه الفئة أمية لا تتوفر على مستوى مناسب من الخبرة التعليمية. فوضوح الخطاب هنا يدلل على أن القرآن يريد تعميم

(١) سورة البروج، الآية ١١.
(٢) سورة الانشقاق، الآية ٢٥.
(٣) سورة التين، الآية ٦.
(٤) سورة البينة، الآية ٧.
(٥) سورة العصر، الآية ٢ ـ ٣.

مدلول هذا الخطاب إلى كلّ الناس فرداً فرداً، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن القرآن يمنح هذه المسألة أقصى درجة من الاهتمام، بغية إضاءة بصيرة الإنسان عبر فهم التوحيد فهماً مغايراً لما شاع من تلقين طقوسي للعقيدة منفصل عن الحياة عند مختلف الأمم في التاريخ. وبهذا يتميز التوحيد القرآني عن الإيمان الذي أفرزته الأديان الأخرى، أو التوحيد الذي صاغه عقل الفلاسفة، فبينما كان الإيمان في تلك الأديان يعبر عن مجموعة معتقدات مبهمة ثاوية في الذهن، لا تستطيع ان تتواصل مع الحياة إلاّ عبر بعض الطقوس المشوهة، انزلق توحيد الفلاسفة بعيداً عن الروح، وتلفّع بغطاء كثيف من التأملات العقلية الدقيقة، وظل مرتهناً في نطاقها، ولم يقدر أن يقترب من الواقع؛ لأنه خطاب للعقل فقط، أُهمِلَ فيه القلب، فانطفأت بذلك جذوة الإيمان.

في هذا الضوء تتكشف حقيقة الإيمان الذي بشر به القرآن، وحكى أبعاده النبي الكريم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، فقد قال علي بن أبي طالب عليه السلام: (قال لي رسول الله ﷺ: يا علي! أكتب، فقلت: ما أكتب؟ فقال: أكتب بسم الله الرحمن الرحيم، الإيمان ما وقر في القلوب وصدقته الأعمال...)[1]، وبمثل ذلك جاءت أحاديث أخرى عن رسول الله ﷺ، تشخص بُعدين في الإيمان، بعد باطني وعاؤه القلب، وبُعد ظاهري وعاؤه العمل، مثلما في قوله: (ليس الإيمان بالتّحلّي ولا بالّتمنّي، ولكنّ الإيمان ما خلص في القلب وصدّقه

(١) المجلسي. بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٥٠: ص٢٠٨.

العمل)[1]، وقول الإمام علي عليه السلام: (الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان)[2]، وهكذا أكدّ الإمام الرضا عليه السلام أن (الإيمان عقد بالقلب، ولفظ باللسان، وعمل بالجوارح لا يكون الإيمان إلاّ هكذا)[3].

هذه هي معالم التوحيد في الرؤية القرآنية، فبينما يحتضنه القلب في داخل الإنسان، نراه يتعانق مع التجربة البشرية على الصعيد الاجتماعي متجسداً بالعمل الصالح في مختلف الفعاليات الحياتية. وبذلك يكون الإطار الإيماني هو العلامة الفارقة التي تميز العمل الصالح عن سواه من ألوان النشاط البشري الأخرى في الأرض، فكلّ نشاط بشري يصدر عن رؤية مغايرة للتوحيد ولا ينبثق عن الإيمان لا يعد عملاً صالحاً، فإن (العمل في إطار الإيمان وبدافع إلهي، لا يمكن أن يقارن بأي عمل آخر خارج هذا النطاق مهما بدا عظيماً؛ لأن قيمة العمل تنبثق من إطاره ودوافعه، لا من مظهره الخارجي ونتائجه)[4].

نستخلص مما سبق أن تحديد التوحيد في دائرة العقل فقط ينجم

---

(١) المصدر نفسه، ج٦٩: ص٧٢. عن: معاني الأخبار للصدوق، ص١٨٧.

(٢) ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ط٢، ١٩٦٧م، ج١٩: ص٥١.

(٣) الصدوق، محمّد بن علي بن الحسين. معاني الأخبار. تصحيح: علي أكبر غفاري، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٣٦١ش، ص١٨٦.

(٤) الصدر، محمّد باقر. (العمل الصالح في القرآن). مقال منشور في: بحوث إسلامية. بيروت، دار الزهراء، ١٩٧٥م، ص٣٨.

عنه إفقار شديد للروح، وانقطاع الصلة بين الإيمان والحياة، بينما يعتبر التوحيد في منظور القرآن من معطيات الفطرة التي تضيء القلب وتتدفق في الحياة بصورة عمل صالح، فهو جسر يوصل المحتوى الداخلي للانسان بالواقع، وبذلك يندمج المحتوى الداخلي للانسان بالتجربة الحياتية، عندما يكون الإيمان أساساً لكافة المناشط الاجتماعية، التي تكون بمثابة بُنىً فوقية تشاد على هذا الأساس.

الوظيفة الاجتماعية للتوحيد عند رواد التجديد

أدرك بعض المفكرين منذ القرن التاسع عشر ان مسار التخلف الذي هيمن على تاريخ الأمة الإسلامية، يعود إلى انفصال العقيدة عن الحياة، وتفريغها من مضمونها الاجتماعي، وتجليها في الواقع الخارجي بمجموعة طقوس، تمتص فاعلية الإيمان الثورية، وتحيله إلى تجربة باطنية ذاتية لا تمتد إلى علاقات الإنسان بأخيه الإنسان وعلاقات الإنسان بالطبيعة.

ويعود للسيد جمال الدين الأفغاني دور الريادة في تنبيه المسلمين إلى هذه الحقيقة، التي كانت تبدو في فعالياته المتنوعة من تدريس، ومواقف سياسية وشعارات، ومفاهيم كان يبشر بها ويثقف عليها في تجواله بين المراكز الأهم في العالم الإسلامي وقتئذ. فإن آثار جمال الدين القليلة تحكي لنا ذلك، إذ نلمح فيها بذور وعي يغوص في العقيدة فيبصرنا بالوظيفة الاجتماعية للتوحيد، كما يظهر ذلك بوضوح في ثنايا رسالته (الرد على الدهريين) التي أضحى فيها الإيمان هو الركيزة التي يستند إليها الأمن الاجتماعي، والينبوع

الذي تستقي منه العلاقات الاجتماعية الحياة، ويعصمها من الذوبان والانهيار، وهذا ما لخصه في تحليل رائع لمعطيات الإيمان بالله والاعتقاد بالحياة الأخرى، حين يؤكد على أن (الإيمان بأن للعالم صانعاً عالماً بمضمرات القلوب ومطويات الأنفس، سامي القدرة، واسع الحول والقوة، قدّر للخير والشر جزاء يوفاه مستحقه في حياة بعد هذه الحياة، وازعان قويان يكبحان النفس عن الشهوات، ويمنعانها عن العدوان، ظاهرة وخفية، وحاسمان صارمان يمحوان أثر الغدر ويستأصلان مادة التدليس. وهما أفضل وسيلة لإحقاق الحق، والتوقف عند الحد. وهما كذلك مجلبة للأمن، ومتنسّم للراحة. وبدون هذين الاعتقادين لا تقرر هيئة للاجتماع الإنساني، ولا تلبس المدينة سربال الحياة، ولا يستقيم نظام المعاملات، ولا تصفو صلات البشر من شائبات الغل، وكدورات الغش، فتسكن شياطين الرذائل في القلوب، ويُمحى كلّ ما يمكن أن يحمل المرء على المعاونة والمرادفة والرحمة، وعلوالهمة، وما أشبه ذلك من الأخلاق التي لا غنى للهيئة الاجتماعية عنها)[1]. بهذه الصراحة يفصح جمال الدين عن الوظيفة الاجتماعية للإيمان بالله واليوم الآخر؛ ولذا يمكن القول إن الفضل يعود إليه في توجيه وعي تلامذته نحو هذه المسألة، لاسيما الشيخ محمّد عبده الذي كان يرى

---

(١) الرد على الدهريين (الأعمال الكاملة)، ص١٧١. عن: جدعان، د. فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام. عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص٢٠٠ ـ ٢٠١.

(أن من الضروري إصلاح (علم الكلام) بوضع فلسفة جديدة، حتى يمكن تغيير النفس)[١]. لقد وجدت أفكار جمال الدين صياغة أوفى لها في أعمال تلميذه محمّد عبده، مثلما نرى في (رسالة التوحيد) التي اعتبرها بعض الباحثين (أبرز المؤلفات الكلامية الحديثة على الاطلاق) وانها (تمثل أحد أهم الجهود البنائية الايجابية التي بذلها محمّد عبده في حياته التي حفلت بشتى النشاطات، إن لم نقل أبرزها جميعا)[٢]. فهذا الأثر ليس استئنافاً للجهود الكلامية السابقة، وإنما هو محاولة لاستكشاف الفاعليات المختلفة التي يختزنها التوحيد، فمبدأ التوحيد ذو فاعليات مختلفة بعضها نفسي وبعضها اجتماعي وبعضها أخلاقي وبعضها تمديني[٣].

بيد أن روح الإصلاح المتوثبة لدى محمّد عبده اضمحلت أو ارتبك مسارها بمرور الأيام، فانتهت مدرسة جمال الدين وجهوده الاصلاحية في مصر إلى محمّد رشيد رضا الشامي تلميذ الشيخ محمّد عبده، الذي ساهمت بإشاعة آرائه مجلته (المنار). لقد انزلق رشيد رضا لما ارتد يستوحي من المواقف والأفكار المتطرفة لمواطنه ابن تيمية، فأُجهض مشروع الأفغاني في مصر، وكاد هذا المشروع ان ينطفئ لولا ظهور بعض الجهود والمحاولات

---

(١) بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. ترجمة: عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ، ص٥٣.
(٢) جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مصدر سابق، ص٢٠٣.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٠٦.

الاصلاحية، التي أغنت وطورت رؤى السيد جمال الدين في عدة مؤلفات.

وفي الفترة ذاتها انطلق صوت المفكر المسلم محمّد إقبال مدوياً في الهند، الذي قام بإعادة صياغة العقيدة، واستكناه ما يمكن أن تفيضه من إشعاع اجتماعي في كتابه الرائد (تجديد التفكير الديني في الإسلام). والذي تضمن ست محاضرات كان ألقاها في مدراس بالهند سنة ١٩٢٨م وأكملها بعد ذلك في إله آباد وعليكرة، وبقطع النظر عن المنزلقات التي ذهبت إليها رؤية اقبال في بعض المسائل، نستطيع ان ندلل على أن هذا الكتاب احتل موقع الريادة وأسهم في التأسيس لمقولات مركزية استوحاها منه المجددون في هذا القرن في البلاد العربية وأصقاع شتى من العالم الإسلامي. وتعد مقولة (المضمون الاجتماعي للعقيدة) من أبرز تلك المقولات، وإن كان السيد جمال الدين أطلق هذه المسألة قبل ما يقارب نصف قرن من اقبال، إلاّ أنها لم تكتسِ الصياغة النظرية المعمقة المتينة في مؤلفاته القليلة كما هي عند اقبال، ربما بسبب طغيان النزعة العملية على تفكير جمال الدين، وانشغاله أينما حلّ بالمشاريع السياسية وهموم الجماهير اليومية، واعتمال الروح الثورية الوقادة في وجدانه. (فإن دور جمال الدين لم يكن دور مفكر يتعمق المشكلات لينضج حلولها، فإن مزاجه الحاد لم يكن ليسمح له بذلك، لقد كان قبل كلّ شيء مجاهداً، ولم تكن ثقافته النادرة سوى وسيلة جدلية، مهما هبطت أحياناً إلى مستوى الجماهير، فأصبحت وسيلة نشاط ثوري...

بيد أنه إذا لم يكن جمال الدين قائداً أو فيلسوفاً للحركة الاصلاحية الحديثة، فلقد كان رائدها، حين حمل ما حمل من القلق، ونقله معه أينما حلّ، وهو القلق الذي ندين له بتلك الجهود المتواضعة في سبيل النهضة الراهنة)[١].

ولذلك اكتسبت رؤى إقبال مرجعية استمدت منها نظرات عديدة في أعمال الإسلاميين المتأخرة، خصوصاً محاضراته هذه؛ لأنها (أول محاولة تامة لإعادة بناء اللاهوت الإسلامي على قاعدة استدنائية) طبقاً لما يقوله المستشرق هاملتون جيب[٢]. فإن الخبرة العميقة التي توفر عليها إقبال بالفلسفة والعرفان الإسلاميين، واطلاعه الواسع على الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة في أوربا، وذهنيته الحادة، وبيئة الهند الخاصة وما تموج به من تجارب روحية متنوعة، أتاح له كلّ ذلك أن ينتقل بالفكر الإسلامي إلى آفاق جديدة ظلت أبوابها موصدة آماداً طويلة.

إن انجاز إقبال يلفت نظرنا نحو أمر آخر، وهو ريادة مقولات غير واحد من مفكري هذه البيئة، مثل أبو الأعلى المودودي، الذي طبعت فكرة (الحاكمية الإلهية) لديه الفكر السياسي الإسلامي الحديث في مصر، كذلك نفذ اشعاع أفكاره الأخرى في قضايا

---

(١) بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص٥١.

(٢) جيب، هـ. أ. ر. الاتجاهات الحديثة في الإسلام. ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م، ص٨٩ (الاستدناء: مصطلح يعني به جيب التوحيد الذي يؤكد استدناء الإله من كلّ مكان في الطبيعة) لاحظ ص٤٧ من الكتاب.

الدولة والمجتمع والمرأة والاسرة في مؤلفات طائفة من الإسلاميين المتأخرين خارج البيئة المحلية الهندية. والدكتور عبد الحميد صديقي الذي أيقظ كتابه (تفسير التاريخ) الوعي التاريخي عند مجموعة من الباحثين الذين طوروا عمله وقدموا دراسات غنية في (التفسير الإسلامي للتاريخ)، توصل ما انقطع بيننا وبين ابن خلدون منذ عدة قرون. وهنا لا يسعنا أن نتبسط في بيان مقولات إقبال، لكن سنلمح إلى بعض النصوص الدالة في كتابه، بغية إضاءة موقفه إزاء تجديد التفكير الديني في الإسلام وإعادة صياغة عقيدة التوحيد، وطبيعة الأدوات اللازمة في عملية التجديد والصياغة.

يرى إقبال (أن الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور: تأويل الكون تأويلاً روحياً، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي. ولا شك في أن أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظماً مثالية على هذه الأسس، ولكن التجربة بيّنت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها. هذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلاّ قليلاً، في حين أن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضّها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال. إن مثالية أوروبا لم تكن أبداً من العوامل الحية المؤثرة في وجودها، ولهذا أنتجت ذاتاً ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديموقراطيات لا تعرف التسامح، وكلّ

همها استغلال الفقيرلصالح الغني. وصدقوني ـ والكلام مازال لإقبال ـ أن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان. أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس من (تنزيل) يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود، وما تعني به هذه الآراء من أمور خارجية في الظاهر يترك أثره في أعماق النفوس. والأساس الروحي للحياة عند المسلم هو إيمان يستطيع أقلنا استنارة أن يسترخص الحياة في سبيله... فعلى المسلم اليوم أن يقدر وضعه، وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ القاطعة (في الإسلام: كمبدأ التوحيد، وختم الرسالة...) وأن يستنبط من أهداف الإسلام، التي لم تتكشف إلى الآن إلاّ تكشفاً جزئياً، تلك الديموقراطية الروحية التي هي الغاية الأخيرة للإسلام ومقصده)[١].

بوضوح لا لبس فيه يرسم إقبال مشروعه في إعادة بناء العقيدة، وتجديد فاعلية الإيمان، عبر دعوة المسلم إلى إعادة بناء حياته الاجتماعية على أساس التوحيد، بنحو يتحرر فيه التوحيد من كونه فكرة مجردة لا حياة فيها، أو تجربة باطنية لا تمت إلى الواقع الاجتماعي بصلة إلى (فكرة قابلة للتنفيذ) تتجسد في (المساواة والاتحاد والحرية)[٢]. يضاف إلى ذلك ان (الدولة في نظر الإسلام

---

(١) اقبال، محمّد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م، ص٢٠٧ ـ ٢٠٨. وأنظر أيضاً (لتصحيح الترجمة): البهي، د. محمّد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣م، ص٤٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٧٨.

هي محاولة تُبذَل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوىً مكانية وزمانية، هي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام انساني معين)[١]. وهكذا يتحول الروحي إلى زمني، عندما تتحقق الروح في المادي الدنيوي عند إقبال، فمع أن (الحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية) إلاّ أن (وجودها يتحقق في نشاطها الدنيوي) لذلك فإن (الروح تجد فرصها في الطبيعي والمادي والدنيوي. فكلّ ما هو دنيوي إذن هو طاهر وديني في جذور وجوده... وكلّ هذه الكثرة من الكائنات المادية إنما هي مجال تُحقّق الزوح وجودها فيه، فالكلّ أرض طهور)[٢]. وفي هذا الضوء تكون (الدولة في نظر الإسلام ليست إلاّ محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الإنساني)[٣]، فما لم ينفذ اشعاع التوحيد في كافة مسارب التجربة البشرية، في ميادينها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، سيظل التوحيد خارج فضاء الحياة، وتتجمد العقيدة في مجموعة معطيات طقوسية ميتة.

محمد إقبال مفكر عميق تغور رؤاه في جذور المشكلات، وتتبلور في عقله مواقف نظرية متماسكة لعلاجها، وان كان يجنح أحياناً في أسلوب توظيف أدوات البحث، فيفضي موقفه إلى مقولات تثير اهتزازاً في مفاهيم معروفة، قد لا يكون تصحيحها ممكناً، إلاّ بممارسة عملية تأويل صارمة، لا تتم إلاّ بالغوص في

---

(١) المصدر نفسه، ص١٧٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص١٧٩.

تجربة اقبال الباطنية الخاصة، واستكشاف الأبعاد المتعددة لوعيه بتمامها.

وبعد بضع سنوات نلتقي بأصداء لمقولات إقبال في آثار مفكر ظهر في نقطة قصية من مغرب العالم الإسلامي في قسنطينة بالجزائر، وعاش جلّ حياته مغترباً في فرنسا، لكنه ظلّ وفياً لأهله وعقيدته، وهو مالك بن نبي، الذي تخصص في دراسة (مشكلات الحضارة) وأضحى من أبرز علماء الاجتماع في (محور طنجة جاكارتا) كما يحلو له هو تسمية العالم الإسلامي بذلك. عنى مالك عناية فائقة بتحليل مشكلة التخلف في عالمنا، واهتم بالبحث عن جذورها، واستكشاف العوامل الرئيسة التي تمدها، فخلص إلى نتائج هامة في تحديد هذه العوامل، كان ما أسماه (القابلية للاستعمار) على رأسها، ولم يتوقف عند ذلك وإنما درس منابع هذه الظاهرة والأسباب التي تنجم عنها. فأكد أن المشكلة لا تكمن في تخلي المسلم عن عقيدته؛ لأن المسلم (لم يتخلّ مطلقاً عن عقيدته، فلقد ظل مؤمناً، وبعبارة أدق ظلّ مؤمناً متديناً، ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها، لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي، فأصبحت جذبية فردية، وصار الإيمان إيمان فرد متحلل من صِلاته بوسطه الاجتماعي)[١]. وبناء على هذا التشخيص للمشكلة وبيان منبعها، يدلنا مالك على ان العلاج ليس في تكثير البراهين العقلية ونقض الاشكالات على وجود الله تعالى، مثلما يفعل علم الكلام

(١) بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص٥٤.

التقليدي، إذ (ليست المشكلة أن نُعلّم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الايجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: ان مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه، باعتباره مصدراً للطاقة)(١). وهنا يشير مالك إلى أن هذه الغاية مثلما لا يستطيع أن ينجزها علم الكلام القديم، كذلك لا يستطيع أن يفعل ذلك (التصوف الذي قاد إلى دروشة المرابطين وشعوذتهم)، وإنما هي (من شأن علم لم يوضع له اسم بعد، ويمكن أن نسميه (تجديد الصلة بالله)(٢).

وبعد هذه الفترة ظهر مفكرون آخرون أكدوا بإصرار على تفعيل العقيدة واستجلاء مضمونها الاجتماعي، كيما يتاح لها تفجير الطاقة الكامنة في أنفس المسلمين، وتوجيهها نحو البناء والتنمية. وكان محمّد حسين الطباطبائي ألمع نجم بزغ في سماء الفكر في عصرنا هذا، وتنوعت إبداعاته في غير صعيد، ومنها هذه المسألة، فإنه قدّمَ صياغة نظرية معمقة تستند إلى أسس محكمة راسخة للمضمون الاجتماعي للتوحيد، ويمكن معاينة نظراته الثاقبة في مواضع عديدة مما كتب، لاسيما في تفسيره الشهير (الميزان في تفسير القرآن)، وما برز فيه من اهتمام متميز بالتفسير الاجتماعي للقرآن. فقد اعتبر التوحيد هو المسألة المحورية في هذا النوع من التفسير، وأحسب

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) المصدر نفسه.

أن هذه المسألة اكتست على يديه بتفسير ارتقى فيها نحو آفاق لم تبلغها بعض المحاولات السابقة، فإنه يذهب إلى أن الإسلام هو التوحيد، والتوحيد هو الإسلام؛ لأن فروع الإسلام وتشريعاته، وكافة ما يشتمل عليه من أحكام وأخلاق وقيم ومفاهيم، نظرية كانت أم عملية، تعود إلى التوحيد، فيما تكون كلّ واحدة منها مظهراً تتجلى فيه حقيقة التوحيد، ومصداقاً ترتسم فيه الصورة العملية للتوحيد (بحيث ترجع التفاصيل إلى أصل التوحيد بالتحليل، ويرجع الأصل إلى التفاصيل بالتركيب)[1]. ان محاولة دمج تفاصيل الإسلام بالتوحيد،وصيرورتهما أمراً واحداً، تارة يتجلى التوحيد من حيث هو أمر واحد، وأخرى يتجلى من حيث هو أحكام وتشريعات وأخلاق وقيم أي من حيث هو تفاصيل متعددة. إن هذا الوعي لحقيقة التوحيد لا نعثر عليه في تراث المتكلمين، كذلك لا نعثر عليه في بعض المحاولات الحديثة لإعادة تدوين العقيدة، من هنا يلزم القيام بعمل مستأنف يُعرّف بمشروع الطباطبائي في صياغة العقيدة، ويبين حدوده ويكشف عن أبعاده، ويرسم آثاره ونتائجه التي يؤول إليها.

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١: ص٦٤.

الصدر ينتقل بالفكر الإسلامي إلى آفاق جديدة

يمثل فكر الصدر منظومة، توفرت على أبعاد خصبة، أغنت حركة الفكر الإسلامي، وأسهمت إسهاماً جاداً في تطويرها، لا نراها مجتمعة بتمامها في إنتاج مفكر مسلم آخر عاش في نفس الحقبة، ممن عاصروا الصدر. فإن مؤلفاته تناولت موضوعات انبسطت على قضايا المنهج، ونظرية المعرفة، والعقيدة، والقرآن، والفقه، واهتمت بتأصيل النظرية، أي صياغة الموقف النظري حيال هذه الموضوعات. وقُدّر لها أن تنتقل بالفكر الإسلامي نحو آفاق جديدة، تجاوز معها الهموم التقليدية، وهبط أرضاً لم يحرثها قبل ذلك. وفيما يلي اشارات سريعة لأبرز أبعاد الابداع في فكره:

أولاً ـ المذهب الذاتي للمعرفة

استطاع الصدر أن ينتقل بمسألة المنهج من منهج القياس الأرسطي إلى منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات. بعد اكتشافه لمذهب جديد في تفسير كيفية نمو المعرفة وتوالدها، غير ما

كان معروفاً بين المذهبين التجريبي والعقلي، أسماه بـ (المذهب الذاتي للمعرفة).

ويتفق المذهب الذاتي مع المذهب العقلي في الإيمان بوجود قضايا ومعارف يدركها الإنسان بصورة قبلية، مستقلة عن الحس والتجربة، وان هذه القضايا تشكل الأساس للمعرفة البشرية. بينما يختلف هذان المذهبان في تفسير نمو المعرفة، وكيفية نشوء معارف جديدة من المعارف القبلية. فالمذهب العقلي لا يعترف عادة إلاّ بطريقة واحدة لنمو المعرفة، وهي طريقة التوالد الموضوعي، بينما يرى المذهب الذاتي أن في الفكر طريقتين لنمو المعرفة، هما: التوالد الموضوعي، والتوالد الذاتي. وان بالامكان تفسير الجزء الأكبر من معرفتنا على أساس التوالد الذاتي. ويعني التوالد الذاتي (أن بالامكان أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة أخرى، دون أي تلازم بين موضوعي المعرفتين، وإنما يقوم التوالد على أساس التلازم بين نفس المعرفتين، فبينما كان المبرر لنشوء معرفة من معرفة أخرى في حالات التوالد الموضوعي، هو التلازم بين الجانبين الموضوعيين، نجد في حالات التوالد الذاتي أن المبرر لنشوء معرفة من معرفة أخرى هو التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة، وان هذا التلازم ليس تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين) وقد برهن الصدر على (أن العلم الاستقرائي التجريبي ـ أي العلم بالتعميم القائم على أساس الاستقراء والتجربة ـ لا يمكن أن يفسر بطريقة التوالد الموضوعي، وأن المحاولة التي قام

بها المنطق الأرسطي لإعطاء الاستدلال الاستقرائي شكلاً قياسياً لكي يقوم على أساس التوالد الموضوعي لم تكن ناجحة). وبذلك اكتشف المذهب الذاتي للمعرفة (أن طريقة التوالد الموضوعي ليست هي الطريقة الوحيدة التي يستعملها العقل في الحصول على معارفه الثانوية، بل يستعمل إلى جانبها طريقة التوالد الذاتي)[١]. ولأجل التوسع في معرفة المذهب الذاتي للمعرفة، وما أنجزه الصدر من صياغة نظرية جديدة للاحتمال تم له على هديها تفسير الدليل الاستقرائي، وما تبلور لديه من اتجاه جديد في تفسير اليقين الاستقرائي والمعرفة البشرية بتمامها، ينبغي مراجعة (الأسس المنطقية للاستقراء).

تجدر الإشارة إلى أن الصدر لم يقف عند مرحلة الاكتشاف، وإنما عمم تطبيقات هذا المنهج إلى حقول معرفية شتى، فتوغل في أصول الفقه في مباحث العلم الاجمالي، والتواتر، والإجماع، والسيرة، وهكذا قام بإعادة بناء علم أصول الدين في إطار هذا المنهج، فإن المنهج الذي اعتمده لإثبات البارئ تعالى، هو منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، كما سنشير لذلك لاحقاً. وامتد هذا المنهج في أعمال الصدر الأخرى، فحيثما اقتضى المقام هذا النوع من الاستدلال باشره، فإن تطبيقاته لا تغيب حتى في تحقيق الأسانيد الرجالية لديه.

---

(١) الصدر، محمّد باقر. الأسس المنطقية للاستقراء. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٢م، ص١٢٣ ـ ١٢٩.

ثانياً ـ التفسير الموضوعي

انتقل الصدر بتفسير القرآن من التفسير التجزيئي إلى التفسير الموضوعي التوحيدي، الذي يوحّد بين التجربة البشرية والقرآن، ويصوغ المركب النظري القرآني حيال متطلبات الحياة المتنوعة. وهو ما لم نعثر عليه في جُلّ المحاولات التي جاءت بعد مشروع الصدر أو سبقته بقليل وأسمت نفسها تفسيراً موضوعياً؛ لأنها لم تتعرف على مقومات هذا النوع من التفسير، فانزلقت تجاربها إلى نتائج لا تتطابق مع ما ترمي له نظرية التفسير الموضوعي.

مع أن الصدر أكد بوضوح على أن هذا النوع من التفسير يتقوم بركنين، هما:

أ ـ الصعود من الواقع إلى النص، البداية بالواقع وليس بالنص، أي دراسة مشكلات الواقع، أسئلة الواقع، متغيراته، ظواهره، أشكاله، ومن هنا يكون اصطلاح الموضوعية (بمعنى انه يبدأ من الموضوع، من الواقع الخارجي، من الشيء الخارجي، ويعود إلى القرآن الكريم، فهو يبدأ من الموضوع الخارجي وينتهي إلى القرآن الكريم)[1].

اما تلك المحاولات فإنها تبدأ بالنص وتنتهي بالنص، فهي تجول في فضاء النص ولم تستشرف الواقع، أو تتصل بالحياة، وتعاين التجربة البشرية، لتطل على مستجداتها.

---

(١) الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص٢٨.

ب ـ أن التفسير الموضوعي يهدف إلى صياغة المركب النظري القرآني، بينما تلك الأعمال لم تتجاوز مرحلة بلورة مفهوم قرآني حيال مسألة معينة، ومن المعلوم ان استنباط المفهوم غير صياغة النظرية، فإن تحديد المفهوم القرآني ليس إلاّ مرتبة من مراتب التفسير التجزيئي؛ لأنه نحو من الجمع والتأليف للمدلولات التفصيلية لمجموعة الآيات المشتركة في مضمون واحد (بينما التفسير الموضوعي يطمح إلى أكثر من ذلك، يتطلع إلى ما هو أوسع من ذلك، يحاول أن يستحصل أوجه الارتباط بين هذه المدلولات التفصيلية، يحاول أن يصل إلى مركب نظري قرآني، وهذا المركب النظري القرآني يحتل في إطاره كلّ واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب، وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية)[1].

ثالثاً ـ فقه النظرية

استطاع الصدر أن ينتقل بالفقه من فقه الفرد إلى فقه المجتمع والدولة، بعد أن حدد الاطار العام لكلّ واحد من هذين الاتجاهين في التفكير الفقهي، وحثّ على تنمية وترسيخ المنحى الموضوعي في الفقه، وأوضح ان انكماش الفقه من الناحية الموضوعية نجم عنه (تسرّب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها، فإن الفقيه بسبب ترسخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة في ذهنه، واعتياده أن ينظر إلى الفرد ومشاكله، عكس موقفه هذا على نظرته

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٧.

إلى الشريعة، فاتخذت طابعاً فردياً، وأصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد، وكأن الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل له الفقيه فحسب، وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة). وكان من آثار (ترسخ النظرة الفردية قيام اتجاه عام في الذهنية الفقهية يحاول دائماً حلّ مشكلة الفرد المسلم عن طريق تبرير الواقع وتطبيق الشريعة عليه بشكل من الأشكال... وقد امتد أثر الانكماش وترسخ النظرة الفردية للشريعة إلى طريقة فهم النص الشرعي أيضاً، فمن ناحية أُهملت في فهم النصوص شخصية النبي أو الإمام كحاكم ورئيس للدولة، فإذا ورد نهي عن النبي مثلاً كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء، فهو إما نهي تحريم أو نهي كراهة عندهم، مع أنه قد لا يكون هذا ولا ذاك بل قد يصدر النهي من النبي بوصفه رئيساً للدولة، فلا يُستفاد منه الحكم الشرعي العام. ومن ناحية أخرى لم تُعالَج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتخاذ قاعدة منه، ولهذا سوغ الكثير لأنفسهم أن يجزئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له)[1].

يضاف إلى ذلك ان هيمنة النزعة الفردية على التفكير الفقهي حجب عقل الفقيه عن التفكيك بين الخطابات الشرعية الموجهة للأمة من حيث هي أمة مسلمة، والخطابات الموجهة للأفراد،

---

(١) الصدر، محمّد باقر. (الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد). بحث منشور في: بحوث إسلامية. بيروت: دار الزهراء، ١٩٧٥م، ص٧٩ ـ ٨٢.

فالتبس الموقف واضحى تشريع الأمة تشريعاً للفرد، وأفضت هذه الرؤية إلى تكييف بعض الاحكام بما لا يجسد روح الشريعة.

من هنا ألحّ الصدر على إعادة بناء الفقه أفقياً وعمودياً، كيما يتخطى الأفق المسدود، ويجري إغناؤه وتطويره بمواكبة تطور التجربة البشرية وامتدادها، فإن الواقع الذي احتضن الفقه وقتئذ هو (ذاك الواقع الساكن المحدود الذي كان يعيشه الشيخ الطوسي، أو الذي كان يعيشه المحقق الحلي، ذاك الواقع كان يفي بحاجات عصر الشيخ الطوسي، كان يفي بحاجات عصر المحقق الحلي. لكن كم من باب وباب من أبواب الحياة فُتحت بالتدريج، لابد من عرض هذه الأبواب على الشريعة إذا أردنا أن يستمر الاتجاه الموضوعي في البحث الفقهي، لابد وأن نمدده أُفقياً على مستوى ما استجد من أبواب الحياة)[١].

إذن من الناحية الأفقية يجب أن يتسع الفقه لاستيعاب معطيات الواقع المتجددة، أما من الناحية العمودية فأيضاً (لابد من أن يتوغل هذا الاتجاه الموضوعي في الفقه، لابد وأن يتوغل، لابد وأن ينفذ عمودياً، لابد وأن يصل إلى النظريات الأساسية، لابد وأن لا يُكتفى بالبناءات العلوية وبالتشريعات التفصيلية، لابد وأن ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام؛ لأننا نعلم أن كلّ مجموعة من التشريعات في كلّ باب

(١) الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص٣١.

من أبواب الحياة ترتبط بنظريات أساسية)[١]. بيد أن البعض قد ينظر إلى هذا النوع من البحث الفقهي على أنه خارج عن وظيفة الفقه؛ لأن اكتشاف القواعد النظرية لأحكام الإسلام في مجال العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ليس من مهام الفقيه، الذي تنحصر مهمته في استنباط الأحكام الشرعية التفصيلية من مداركها المقررة. يجيب الصدر على ذلك مؤكداً أن التوغل في استكشاف النظريات الأساسية (لا ينبغي أن يُنظر إلى ذلك بوصفه عملاً منفصلاً عن الفقه، بوصفه ترفاً، بوصفه نوع تفنن، بوصفه نوع أدب، ليس كذلك، بل هذا ضرورة من ضرورات الفقه، لابد من النفاذ، لابد من التوغل عمودياً أيضاً إلى تلك النظريات، ومحاولة اكتشافها بقدر الطاقة البشرية)[٢].

في هذا الضوء انبثق مشروع الصدر بتأصيل النظرية الفقهية في غير واحد من حقول فقه المجتمع والدولة المهمة، كما نجد ذلك في (الجزء الثاني من اقتصادنا) و(البنك اللاربوي في الإسلام) و(سلسلة الإسلام يقود الحياة)، ولم يقتصر على اكتشاف النظرية الاقتصادية والسياسية، بل تجاوز ذلك إلى اعتماد بعض الأدوات الجديدة في استنطاق نصوص الشريعة، والبحث عن أُطر بديلة، ترفد المجتمع بمواقف الشريعة المرنة التي يقتضيها الزمان، وهو ما اصطلح عليه بـ (منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي).

وبهذا يكون الصدر أول فقيه من فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام

---

(١) الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية، ص٣٢.
(٢) الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية، ص٣١.

يتخطى الفهم الحرفي للنصوص، وينتقل إلى تقنين المنحى المقاصدي واستجلاء روح الشريعة. فتدشّنت على يديه مرحلة مثلت ولادة جديدة للفقه الذي يستجيب لمتطلبات العصر؛ لأن صياغة النظريات والبُنى التحتية للأحكام، وإضاءة الطريق نحو فهم مقاصدي للنصوص يجسد روح الشريعة، هما الدعامتان اللازمتان لتأسيس منهج فقهي يستوعب مستجدات الحياة[١].

لقد استعان الصدر في تحليله لبعض الظواهر بالتوكّؤ على استبطان الحالة النفسية للفقيه، فانتهى بذلك إلى نتائج باهرة لا نلتقيها لدى سواه، مثلما نلاحظ في تمهيده لبحث السيرة وتفسيره لسبب ضمور هذا البحث لدى الأصوليين، وعدم إفراده بمورد مستقل في البحث الأصولي، مع أن موارد الاحتياج إلى الاستدلال بالسيرة العقلائية وسيرة المتشرعة في الفقه ليست محدودة[٢]. وهنا يدلنا الصدر بمهارة على ما يختبئ وراء هذا الموقف الفقهي من حالة نفسية في تحليل معمق دقيق، توكأ فيه على توظيف أدوات غير متداولة في البحث الأصولي.

---

(١) الرفاعي، عبد الجبار، فقه النظرية عند الإمام الصدر.. في: مؤتمر أثر الزمان والمكان في الاجتهاد، قم: ١٤١٦هـ.

(٢) لاحظ ذلك في تقريرات كاظم الحائري لأستاذه الصدر في كتاب: مباحث الأصول، قم: ١٤٠٨هـ، ج٢: ق٢، ص٩٣ ـ ٩٧، ١٣١ ـ ١٣٥.

أثر الصدر
في إعادة بناء علم أصول الدين

لم يُنشر للصدر أثر خاص يُعنى ببحث أصول الدين سوى المقدمة التي كتبها لرسالته الفقهية (الفتاوى الواضحة)، لكن هذه المقدمة التي عبر عنها هو بـ (موجز في أصول الدين) جاءت وافية بالتعريف بمعالم المنهج الجديد الذي أعاد في اطاره بناء هذا العلم. مضافاً إلى أبحاث وردت في مناسبات أخرى، عالجت موضوعات الإمامة والخاتمية وغيرها[١].

---

(١) كتب الصدر مقدمة لكتاب الدكتور عبد الله الفياض (تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة حتى القرن الرابع الهجري)، أُفردت في رسالة مستقلة بعنوان (بحث حول الولاية) طبعت عدة مرات، منها نشرة بالقاهرة بتقديم وتعليقات للسيد طالب الرفاعي، ونشرة علمية أخيرة بتقديم وتحقيق الدكتور عبد الجبار شرارة.
وكتب الصدر أيضاً مقدمة لكتاب تلميذه السيد محمّد الصدر (موسوعة الإمام المهدي) طُبعت في رسالة مستقلة عدة مرات، وأعاد نشرها الدكتور عبدالجبار شرارة بطبعة محققة جديدة بعنوان (بحوث حول المهدي).
وألقى الصدر محاضرة حول (التغيير والتجديد في النبوة) على مجموعة من تلامذته في النجف الأشرف في يوم ٢٧ رجب ١٣٨٨هـ بمناسبة ذكرى المبعث الشريف، تحدث فيها عن نظريته في ختم النبوة، أعاد تحريرها ونشرها جودت القزويني سنة ١٤٠٥هـ في بيروت تحت عنوان (النبوة الخاتمة)، وقدّم لها بدراسة قيمة عن الخاتمية. ونعيد نشرها في الطبعة المحققة لكتاب (موجز في أصول=

بيد أن الخبير بفكر الصدر، بل كلّ مَنْ يطالع مؤلفاته بإمعان سيرى إشعاعات العقيدة في كافة مؤلفاته، فمثلاً أول كتاب صدر له (فدك في التاريخ)، وان كان أطروحة في التاريخ السياسي، إلاّ انه محاولة لبحث مسألة عقائدية هي (الإمامة) في ضوء واقعة تاريخية، ومحاكمة موقف الخصمين بأدوات المؤرخ الخبير. وفي كتاب (فلسفتنا) الذي كان أول عمل فكري أساسي نشره سنة ١٩٥٩م، يُمهّد للكتاب ببحث تحليلي واسع في تفسير المشكلة الاجتماعية، ثم يخلص إلى أنه لا حلّ جذري لهذه المشكلة خارج دائرة الدين، وهو دين الفطرة بالذات، ويحلل معنى فطرية الدين في أنه عبارة عن نزوع الإنسان للتوحيد، وان الفطرة هي التي تموّن الإنسان بحل المشكلة. بعد ذلك ينتقل إلى بيان المسألة الواقعية أي الرؤية الكونية، وقبل دخو لها يتحدث عن نظرية المعرفة، لأن الرؤية الكونية تتأسس في فضاء المذهب الذي نتبناه في تفسير مصدر المعرفة البشرية وقيمتها أو ما يسمى بـ (المسألة الابستمولوجية)، ثم يصل إلى هدف الكتاب وهو بناء رؤية كونية إلهية، فيبحثها في مساحة تستوعب ما يقارب نصف الكتاب تحت عنوان (المفهوم الفلسفي للعالم). وبذلك تتمخض الوظيفة الأساسية لكتاب (فلسفتنا)

=الدين). وكان الصدر قد ألقى محاضرة حول (الوحي) على مجموعة من تلامذته في الحوزة العلمية في النجف الأشرف. ونعيد نشرها مع كتاب (موجز في أصول الدين). هذه الآثار الخاصة ببحث المسائل المرتبطة بأصول الدين عند الصدر.

في الاستدلال على الرؤية الكونية الإلهية، ونقض الرؤية الكونية المادية، وهي وظيفة عقائدية كما هو معلوم.

كذلك طبعت الوظيفة العقائدية أبرز آثار الصدر الأخرى، مثلما نرى في (الأسس المنطقية للاستقراء) الذي أفصح عن هدفه العقائدي عبر عنوان شارح جاء فيه (دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله). ولسنا في مقام تحليل إحصائي لمعرفة نسبة البحث العقائدي في آثاره، ولكن نود أن نلفت نظر القارئ الذي لم يتعرف على فكر الصدر إلى أن مساحة البحث العقائدي تتوغل في ثنايا أبرز آثاره، من دون أن تختص بـ (موجز في أصول الدين)، وبعض الأبحاث التي ألمعنا لها قبل قليل في الهامش.

في هذا الضوء يلزم ان يلاحق الباحث الذي يسعى لاكتشاف مرتكزات الفكر العقائدي عند الصدر تمام الموارد التي ضمنها رؤية عقائدية في مؤلفاته المختلفة، كيما يشخص محددات هذه الرؤية وما تُحيل إليه من عناصر مشتركة تلتقي فيها مع سائر الرؤى الأخرى في قضايا العقيدة.

إن الرؤية التوحيدية في فكر الصدر تستند إلى مجموعة أصول مركزية يؤدي بعضها للبعض الآخر، وتتواشج مع أبعاد أخرى تنبثق عنها أو تلتقي بها في منظومة واحدة، تعود فيها الفروع بتمامها إلى التوحيد، بحيث يكون التوحيد هو المنبع الوحيد الذي تتفرع عنه تلك الأصول، وتتجسد فيه تلك الأبعاد.

وهنا نحاول ان نُلم بنحو إجمالي بمرتكزات الرؤية التوحيدية في فكر الصدر، كي نكتشف مدى إسهامه في إعادة بناء علم أصول الدين، بما يتطابق مع مقتضيات العصر الراهن، ومدى تجاوزه لعلم الكلام التقليدي.

حين نعود إلى آثار الصدر نجد الرؤية التوحيدية فيها ترتكز إلى ما يلي:

١ ـ الفطرة منبع التوحيد

في سياق تفسيره للمشكلة الاجتماعية التي تحول بين الإنسانية وتكاملها الاجتماعي، يستعرض الصدر العلاج الذي يقدمه الدين لهذه المشكلة، بعد بيان السبب الكامن وراءها، الماثل في التناقض بين المصالح الاجتماعية والدوافع الذاتية، واصفاً هذا العلاج بأنه كامن في أعماق الإنسان. فإن منشأ المشكلة يعود إلى ذات الإنسان، فلابد من أن تجهز هذه الذات بإمكانات الحلّ وإلاّ حُرم الإنسان من الامكانية التي تسوقه إلى الكمال مثلما هي الكائنات جميعاً. وهذا ما يجسده الدين، فإن (الدين حاجة فطرية للانسانية؛ لأن الفطرة مادامت هي أساس الدوافع الذاتية التي نبعت منها المشكلة فلابد أن تكون قد جُهزت بإمكانات لحلّ المشكلة أيضاً)[1]. ثم يردف ذلك ببيان هذا الدين الذي يعبر عن حاجة فطرية، فيؤكد بأنه دين التوحيد خاصة دون سواه من الأديان التي يصطنعها الإنسان؛ لأن أديان

---

(١) الصدر، محمّد باقر. اقتصادنا. قم: مجمع الصدر العلمي الثقافي، ١٤٠٨هـ، ص٣٢٦.

الإنسان التي هي (أديان الشرك أو الأرباب المتفرقة على حدّ تعبير القرآن، هي في الحقيقة نتيجة للمشكلة، فلا يمكن أن تكون علاجاً لها... إنها وليدة الدوافع الذاتية التي أملت على الناس أديان الشرك طبقاً لمصالحهم الشخصية المختلفة)[١]. وبذلك يتضح أن الصدر يذهب إلى أن نزوع الإنسان نحو التوحيد هو نزوع ذاتي تتوغل جذوره في أعماق الإنسان أي في فطرته؛ لأن مسألة هداية الإنسان إلى كماله شأن من شؤون الفطرة، فالفطرة هي التي تمون الإنسان بعقيدة التوحيد، وهي التي تقود الإنسان إلى كماله. ويستدل على ذلك بما قرره القرآن الكريم بوضوح في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢].

بناءً على ذلك يكون للفطرة الإنسانية جانبان (فهي من ناحية تُملي على الإنسان دوافعه الذاتية، التي تنبع منها المشكلة الاجتماعية الكبرى في حياة الإنسان، وهي من ناحية أخرى تزود الإنسان بإمكانية حلّ المشكلة عن طريق الميل الطبيعي إلى التدين، وتحكيم الدين في الحياة بالشكل الذي يوفق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية)[٣].

---

(١) الصدر، محمّد باقر. اقتصادنا. قم، مجمع الصدر العلمي الثقافي، ١٤٠٨هـ، ص٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٢) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٣) الصدر، محمد باقر. اقتصادنا. مصدر سابق، ص٣٢٧. وراجع: المدرسة الإسلامية للمؤلف (رسالة الدين) ص٩٠ ـ ١٠٠.

إن هذه النظرية التي ترجع التوحيد إلى الفطرة، تتفرع عليها آثار ونتائج مهمة من أبرزها مسألة تطابق التشريعي والتكويني في الإسلام، بمعنى أن التشريع الإسلامي تشريع واقعي (لأنه يستهدف في أنظمته وقوانينه الغايات التي تنسجم مع واقع الإنسانية، بطبيعتها ونوازعها وخصائصها العامة)[١]، ولايفرض على الإنسان أنظمة لا تعكس طبيعته ونوازعه؛ لأن هذا التشريع يعبر عن تجسيد دقيق لطبيعة تكوين الإنسان، فهو الوجه الآخر للتكوين. وان كلّ ما في الإسلام من أنظمة وقوانين وأخلاق تغوص جذورها في ذات الإنسان، أي في فطرته؛ لأنها تؤول في خاتمة المطاف إلى التوحيد، والتوحيد من شؤون الفطرة، فتشكل الفطرة الأساس لإقامة مجتمع التوحيد[٢]. من هنا تكتسي الحياة بالتوحيد ويجري وصل الواقع به، وبذلك يتجلى المضمون الاجتماعي لعقيدة التوحيد.

٢ ـ تجسير العلاقة بين التوحيد والحياة

ذكرنا فيما سبق أن علم الكلام التقليدي عجز عن تجسير العلاقة بين العقيدة والحياة، لأن وظيفته اقتصرت على الاستدلال العقلي ونقض الشبهات، وظلت المعتقدات حقائق ميتافيزيقية محنطة تجول في مدارات العقل فقط، ولا تتجسد في الواقع.

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٠٥.

(٢) الصدر، محمّد باقر. الإسلام يقود الحياة. طهران: وزارة الارشاد الإسلامي، ص١٥٤.

فنشأ عن ذلك خمود جذوة الإيمان بالتدريج في حياة المسلم، حتى بلغت الانطفاء في بعض الحالات، وأصبح المسلم يمارس معاملات كثيرة في سلوكه الحياتي اليومي تتناقض مع روح الإسلام، فيما يلتزم بحرفية العبادات والشعائر أحياناً بصدق واخلاص. وانفصلت معاملاته وعلاقاته الاجتماعية عن عقيدته، وهو غافل عن هذا التناقض بين التصور الاعتقادي والسلوك. من هنا أضحت الوظيفة المركزية لعلم أصول الدين اليوم هي تنمية فاعلية الإيمان في حياة المسلم، ووصل ما انقطع من سلوك وفعاليات المجتمع الإسلامي بالإيمان، وهذا ما تبلور في آثار الصدر بصورة شاملة. حتى صار من المعالم الأساسية التي يتميز بها فكره العقائدي، متوجاً بذلك جهود طائفة من المفكرين المسلمين الذين نهضوا بهذه المهمة في العصر الحديث كما ألمعنا لذلك.

ونلمح هذا المنحى في مؤلفات الصدر، فقد أوضح أثر فاعلية الإيمان بالله في الحياة في كتاب (فلسفتنا) عندما كشف عن الترابط الوثيق بين الفهم الفلسفي للعالم (الرؤية الكونية) والمسألة الاجتماعية، فالمسألة الاجتماعية مادامت تتصل بواقع الحياة فانها (لا تتبلور في شكل صحيح إلاّ إذا أُقيمت على قاعدة مركزية، تشرح الحياة وواقعها وحدودها... فالإنسان في هذا الكوكب ان كان من صنع قوة مدبرة مهيمنة، عالمة بأسراره وخفاياه، بظواهره ودقائقه، قائمة على تنظيمه وتوجيهه، فمن الطبيعي أن يخضع في توجيهه وتكييف حياته لتلك القوة الخالقة، لأنها أبصر بأمره وأعلم بواقعه،

وأنزه قصداً وأشد اعتدالاً منه. وأيضاً فإن هذه الحياة المحدودة ان كانت بداية الشوط لحياة خالدة تنبثق عنها، فمن الطبيعي أن تنظم الحياة الحاضرة بما هي بداية الشوط لحياة لا فناء فيها... إذن فمسألة الإيمان بالله وانبثاق الحياة عنه، ليست مسألة فكرية خالصة لا علاقة لها بالحياة، لتُفصل عن مجالات الحياة، ويشرع لها طرائقها ودساتيرها، مع إغفال تلك المسألة وفصلها، بل هي مسألة تتصل بالعقل والقلب والحياة جميعاً)[١].

وظل الصدر يؤكد باستمرار على ضرورة تفعيل العقيدة في حياة الأمة في معظم أعماله، مثلما نرى في آخر عمل دونه قبيل استشهاده، فكتب (ان المعنى الحقيقي للايمان ليس هو العقيدة المحنطة في القلب، بل الشعلة التي تتّقد وتشع بضوئها على الآخرين)[٢]. وقد تنامى اهتمام الصدر بمسألة المدلول الاجتماعي لأصول الدين، وسكبها في قالب نظري متماسك في كتابيه الأخيرين (الإسلام يقود الحياة) و(المدرسة القرآنية)، اللذين تدفقت أفكار الأول منها في سلسلة بحوث توقفت عند السادس بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران مباشرة، فيما تدفق الثاني في أربع عشرة محاضرة ختم فيها حياته المباركة. وكان في كلا العملين يؤسس لنظرية تنبثق فيها الثورة من العقيدة، وقبل أن يفرغ من تدوين هذه النظرية باشر الثورة بنفسه، وجسّدَ أعمق تجربة جهادية ينهض بها

(١) الصدر، فلسفتنا، مصدر سابق، ص١٩.
(٢) الصدر، الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص١٩٤.

مفكر في العالم الإسلامي، بل في العالم الثالث كلّه في هذا العصر؛ لأننا لم نسمع بمفكر عبقري يكتب نظرية ثورته بدمه ويسقيها بتقطيع أوصاله.

لقد أشار الصدر للمدلول الاجتماعي للتوحيد غير مرة منذ كتاباته الأولى، لكنه شدد على تظهير البعد الثوري لأصول الدين خاصة في عمليه الأخيرين، فكان خطاب الاستنهاض يتصاعد فيهما حتى يبلغ ذروته ويتجاوز العقل إلى القلب والروح، كما في المحاضرة الرابعة عشرة في المدرسة القرآنية، ويتحول من درس فكري ـ يعتمد أدوات ـ نظرية موجه إلى النخبة إلى خطاب تعبوي عنيف، يصعق الروح، ويُبكي الجميع حتى الصدر حالما يلقيه. نعم ان هذه المحاضرة كانت بمثابة بيان للشهادة، كما ألمح الصدر نفسه في مقاطعها الأخيرة.

من هنا يمكن أن نعرف السبب في تشديد الصدر على إشاعة هذا اللون من الفهم لأصول الدين، وشجبه للمحاولات التي تحنط الإيمان، حين تتحول لديها المعتقدات إلى حقائق عينية ميتافيزيقية ما فوق الإنسان، وإذا تجلت في الواقع فانها تختزل الإيمان بطقوس فحسب، بينما أراد الصدر أن يتحول الإيمان من طاقة كامنة إلى طاقة متحررة، تُحرك الإنسان المسلم وتنتشله من حالة التخلف والضياع، وتسوقه نحو المقاومة والتحدي، وتعيد له الثقة بنفسه وهويته وأرضه وتراثه. وعلى هذا قدّمَ تفسيراً لصفات الله باعتبارها منارات وعلامات ومؤشرات على الطريق الممتد نحو الله تعالى ـ وهو تفسير غير معروف في علم الكلام التقليدي ـ فإن عقيدة التوحيد

في ضوء هذا التفسير تعطينا رؤية واضحة، و(تعلمنا أن نتعامل مع صفات الله وأخلاق الله لا بوصفها حقائق عينية منفصلة عنا كما يتعامل معها فلاسفة الاغريق، وإنما نتعامل مع هذه الصفات والأخلاق بوصفها رائداً عملياً، بوصفها هدفاً لمسيرتنا العملية، بوصفها مؤشرات على الطريق الطويل للانسان نحو الله سبحانه وتعالى)[١]. فصفات الله تعالى وأخلاقه من العدل، والعلم، والقدرة، والرحمة بالمستضعفين، والانتقام من الجبارين، والجور الذي لا حد له، هي مؤشرات للسلوك في مجتمع الخلافة وأهداف للانسان الخليفة، فقد جاء في الحديث (تشبهوا بأخلاق الله)، ولما كانت هذه القيم على المستوى الإلهي مطلقة ولا حدّ لها، وكان الإنسان الخليفة كائناً محدوداً فمن الطبيعي أن تتجسد عملية تحقيق تلك القيم إنسانياً في حركة مستمرة نحو المطلق وسير حثيث إلى الله... ولم يكن من الصدفة أن يوضع العدل أصلاً ثانياً من أصول الدين، ويُميّز عن سائر صفات الله تعالى بذلك، وإنما كان تأكيداً على أهم صفات الله تعالى في مدلوله العملي، ودوره في توجيه المسيرة الإنسانية، وذلك لأن العدل في المسيرة وقيامها على أساس القسط الشرط الأساسي لنمو كلّ القيم الخيرة الأخرى، وبدون العدل والقسط يفقد المجتمع المناخ الضروري لتحرك تلك القيم وبروز الامكانات الخيرة)[٢].

---

(١) الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص١٩٣.

(٢) الصدر، محمد باقر. الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص١٤١ ـ ١٤٢.

بهذا يتحرر التوحيد وتُردم الهوة التي خلقها الكلام القديم بينه وبين الحياة، ويمد التوحيد الإنسان المسلم بطاقة روحية متقدة، تجعله ينجز أي عمل مهما بدى عظيماً، ويتغلب على كلّ عقبة في الطريق مهما تراءت شديدة، ويحطم كلّ حصن مهما كان منيعاً، مثلما فعل الإنسان العربي المسلم الذي كان يعيش بامكانات حياتية متدنية، لكنه استطاع بما أمدته عقيدة التوحيد من وقود، وأشعلت في روحه من فاعلية الإيمان، أن يُحطّم أعتى جيوش ذلك العصر، وينشر الإسلام في مساحة شاسعة تمتد من تخوم فرنسا إلى أقاصي الصين.

٣ ـ منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات

من الانجازات المهمة للصدر اكتشاف اتجاه جديد في نظرية المعرفة، يفسر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً يقوم على حساب الاحتمال، وهو ما أسماه بالمذهب الذاتي في مقابل المذهبين المعروفين العقلي والتجريبي. وعلى أساس هذا الاتجاه استدل على مسائل متعددة في العقيدة، وأصول الفقه، والفقه، وأسانيد الأحاديث[١]. وخلص إلى (أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كلّ

(١) لاحظ نماذج واشارات لتطبيقات منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمال عند الصدر في:
١ ـ بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٤١٩، ٤٢٤. وج ٤: ص٢٩٥، ٣٥٥.
٢ ـ مباحث الأصول، تقريرات كاظم الحائري، ج٢: ق ٢، ص٢٣٠، ٤٩٧، ٥٠٦، ٧٥٠. =

الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم، عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإن هذا الاستدلال ـ كأي استدلال علمي آخر ـ استقرائي بطبيعته)[١]. وكان قد أشار إلى أن الإنسان لا يحتاج كي يؤمن بالله إلى استدلال عميق؛ لأن مسألة الإيمان مسألة فطرية وجدانية. إلاّ أنه منذ ظهور المذهب التجريبي وشيوع النزعة المادية في الفلسفة الأوربية الحديثة أنكرت طائفة من الفلاسفة أي موجود غير محسوس ولم تؤمن بما وراء الطبيعة، وقالوا إن كلّ ما في العالم ليس إلاّ المادة ومظاهرها المتنوعة. ونفذت أفكارهم في الثقافة والفنون والآداب، وتبلورت اتجاهات فكرية وسياسية واسعة على أساس رؤيتهم المادية، أغرقت الوعي الأوربي، واستعارها مثقفون وأدباء وفنانون خارج أوربا، وعملوا على نشرها والتبشير بها بين الناس بأساليب ووسائل شتى. فحجب هذا الفكر الفطرة و(لم يترك الوجدان طليقاً وصافياً، ومن هنا احتاج الاستدلال بالنسبة إلى مَنْ كان ملماً بالفكر الحديث ومناهجه في البحث إلى تعميق وملء

= ٣ ـ بحوث في علم الأصول، تقريرات محمود الهاشمي، ج٤، ص٣٠٩، ٢٧ ٣٣٤.

٤ ـ دروس في علم الأصول، ح٣: ج١: ص١٩٥ ـ ٢٠١، ٢١٢.

٥ ـ كتاب الخمس، محمود ا لهاشمي، ج١: ص١٨٩.

٦ ـ القضاء في الفقه الإسلامي، كاظم الحائري، ص٥٣١، ٧٨١.

(١) الصدر، محمد باقر. الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق، ص٤٦٩.

الفراغات التي كان الاستدلال الأبسط والأبده يترك ملأها للوجدان الطليق)[١]. مضافاً إلى ذلك أن العقل الحديث لم يعد يألف الاستدلال التقليدي وأدواته المعروفة، الذي كان متداولاً بين المتكلمين فيما سبق؛ لأن ذاك الاستدلال كان مبنياً على منهج بعيد عن الحياة اليومية وما تزخر به من استدلالات كثيرة يسوقها الإنسان كلّ حين لإثبات العديد من الحقائق، في سلوكه العام أو في تفكيره العلمي، فمست الحاجة إلى أن يكون (منهج الاستدلال على وجود الصانع الحكيم، هو المنهج الذي نستخدمه عادة لإثبات حقائق الحياة اليومية، والحقائق العلمية، فما دمنا نثق به لإثبات هذه الحقائق، فمن الضروري أن نثق به بصورة مماثلة لإثبات الصانع الحكيم، الذي هو أساس تلك الحقائق جميعاً).[٢] ومثلما يلتقي منهج الاستدلال على الصانع الحكيم بالمنهج المستخدم لإثبات الحقائق الحياتية والعلمية، فإنه يلتقي بأسلوب الاستدلال الذي يركز عليه القرآن الكريم لتنبيه الفطرة، فإن القرآن عُني بهذا اللون من الاستدلال بنحو واسع من بين ألوان الاستدلال المتنوعة على إثبات الصانع. فبرهن بذلك (على أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكن ـ من وجهة النظر المنطقية للاستقراء ـ الفصل بينهما)[٣].

---

(١) الصدر، محمّد باقر. المُرسِل الرسول الرسالة. بيروت: دار التعارف، ص١٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٥.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٥.

ان الجهد الذي بذله الصدر في اعتماد هذا اللون من الاستدلال تحرك من خلال خطوتين، تمثلت الأولى في صياغة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، عبر دراسة تحليلية معمقة دقيقة، تعتمد أدوات الرياضة الحديثة، وتدخل في تفاصيل معقدة ترتبط بالأسس المنطقية والرياضية لقيمة الاحتمال. وقد استوفى تحديد المنهج وتقييمه بالتفصيل في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء). أما الخطوة الثانية فتمثلت في تطبيق منهج الدليل الاستقرائي في أكثر من حقل، فمرة طبّقه على مثال من الحياة الاعتيادية التي يعيشها كل انسان في شؤونه الحياتية اليومية، وطبّقه ثانية على مثال من طرائق العلماء في الاستدلال على أية نظرية علمية وإثباتها، ومارس تطبيقه ثالثة لإثبات الصانع الحكيم. معتمداً في كلّ مرة على خمس خطوات مترتبة تؤدي إلى تحصيل اليقين بالنتيجة، فبرهن بذلك على (ان المنهج الذي يعتمده الدليل على وجود الصانع الحكيم، هو نفس المنهج الذي نعتمده في استدلالاتنا التي نثق بها كلّ الثقة في حياتنا اليومية الاعتيادية، أو في البحوث العلمية التجريبية على السواء)[١]. وقام بعرض أسلوب تطبيق هذا الدليل بطريقة واضحة مفهومة لدى معظم القراء، وتجنب النقاط المعمقة والصياغات الرياضية الدقيقة، والصيغ المعقدة والعسيرة الفهم، فكتب (غير أني حاولت أن أكون على العموم واضحاً فيما أكتب، على مستوى المثقف الاعتيادي الجامعي أو الحوزوي، وتجنبت

---

(١) المصدر نفسه، ص١٠.

المصطلحات، ولغة الرياضة بقدر الإمكان، وتفاديت الإثارات المعقدة، وكنت في نفس الوقت أحفظ للقارئ الأكثر تعمقاً حقه في الاستيعاب، فأوجز بعض النقاط المعمقة، وأحيله بعد ذلك في التوسع على كتبنا الأخرى كالأسس المنطقية للاستقراء)[١].

وفي معرض حديثه عن المقاييس والضوابط الدقيقة لقيمة الاحتمال التي تقوم على أساس نظرية الاحتمال، أكد الصدر انه (في الحالات الاعتيادية يطبق الإنسان بصورة فطرية تلك المقاييس والضوابط تطبيقاً قريباً من الصواب بدرجة كبيرة. ولهذا سنكتفي ـ والكلام للصدر ـ هنا بالاعتماد على التقييم الفطري لقيمة الاحتمال، دون أن ندخل في تفاصيل معقدة عن الأسس المنطقية والرياضية لهذا التقييم)[٢]. وبهذا يتبين أن الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات يعكس الفهم البشري الاعتيادي، الذي يشترك فيه عامة الناس، بخلاف عمليات الاستدلال التي تتحرك في قنوات القياس الأرسطي، والصياغات الفلسفية للبراهين الكلامية، فانها لا تلامس الوعي العام للناس، إذ يحتاج فهمها إلى تعلّم أدوات خاصة، ومران في معرفة تطبيقات هذه الأدوات، وهو ما يجهله الكثير من الناس، ويظل حكراً على المتخصصين في المنطق والكلام والفلسفة فقط، وكأن مهمة كافة المسلمين احتراف صناعة الكلام إذا أرادوا تحصيل اليقين بأصول الدين.

---

(١) المصدر نفسه، ص١١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨.

من هنا تتجلى المكاسب التي أحرزها علم أصول الدين عند الصدر، عندما استبدل منهج الكلام التقليدي في الاستدلال على وجود الله تعالى والنبوة بمنهج الدليل الاستقرائي، فإن الدليل الاستقرائي لإثبات البارئ (أقرب إلى الفهم البشري العام، وأقدر على ملء وجدان الإنسان ـ أي انسان ـ وعقله بالإيمان من البراهين الفلسفية ذات الصيغ النظرية المجردة التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم)[١]. وهنا تبدو محاولة الصدر في التركيز على هذا المنهج في الاستدلال، كمسعىً لاجتياز الأُطر المتعارفة التي تعبر عن خطاب يقتصر تأثيره على عقل الفلاسفة، فيما يهمل عقل عامة البشر، بينما الدين خطاب لكافة الناس، فكيف نبرر هذا اللون من الاستدلال الذي يتوكّأ على الأُطر المتعارفة عند الخاصة، فيما يحذف كلّ عقل آخر، متجاهلاً منهج القرآن في الاستدلال على عقيدة التوحيد، بأسلوب يفهمه كل الناس، وهو نفس المنهج الذي اعتمده الصدر في الاستدلال على وجود الله، فإن القرآن الكريم يتجه إلى دليل القصد والحكمة، بوصفه المدلول الذي يمثل المنهج الحقيقي للاستدلال العلمي، ويقوم على نفس الأسس المنطقية لهذا الاستدلال، ويفضله على سائر الصيغ الفلسفية للاستدلال على وجود الله[٢].

---

(١) الصدر، محمد باقر. الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق، ص٤٧٠.
(٢) الصدر، محمد باقر. الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق، ص٤٧٠

بُنية المجتمع التوحيدي

يتقوم المجتمع التوحيدي في فكر الصدر بأرضية يشاد عليها هيكل هذا المجتمع، وتتكون الأرضية أو التربة من قاعدة أساسية تتمثل بعقيدة التوحيد، تنبثق منها (المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء على ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة، والعواطف والأحاسيس التي يتبنى الإسلام بثها وتنميتها إلى صف تلك المفاهيم.. ففي ظل عقيدة التوحيد ينشأ المفهوم الإسلامي عن التقوى القائل: إن التقوى هي ميزان الكرامة والتفاضل بين أفراد الناس، وتتولد عن هذا المفهوم عاطفة إسلامية بالنسبة إلى التقوى والمتقين، وهي عاطفة الإجلال والاحترام)[١]. ثم تتأسس على هذه الأرضية الصيغة الإسلامية العامة للحياة، ويتخذ المجتمع الذي يجسد هذه الصيغة صورة المجتمع التوحيدي؛ لأن عقيدة التوحيد هي المنبع الوحيد الذي تصدر عنه العناصر المكونة للقاعدة الأساسية في هذا المجتمع، وعلى أساس هذه القاعدة تقوم البناءات الفوقية من نُظم وقوانين وتشريعات، التي تضبط العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان من جهة والإنسان

---

(١) الصدر، محمد باقر. اقتصادنا، مصدر سابق، ص٣١٠.

والطبيعة من جهة أخرى، وتنظم نمط الحياة الاجتماعية وتكيفها بنحو لا يتقاطع مع النظرة الكونية التوحيدية.

في هذا الضوء تنتظم الظواهر والعلاقات والأنشطة الاجتماعية بتمامها في إطار عقيدة التوحيد، ويصبح التوحيد من منظور الصدر محوراً للاستخلاف، والثورة، والدولة، والحرية، والتنمية، والعدالة الاجتماعية، ومن ثم تحديد مسار التاريخ وتوجيه حركة المجتمع في مسار ممتد لا تنفد امكانات وفرص التطور فيه، عندما يتخذ المجتمعُ الله تعالى هدفاً ومثلاً أعلى في سيره.

وفيما يلي إشارات سريعة تعكس وجهة نظر الصدر في بيان كيفية كون التوحيد هو المحور الذي تنتظم في إطاره تلك الظواهر والفعاليات الحياتية للانسان، التي تعكس بُنية المجتمع التوحيدي.

١ ـ التوحيد والاستخلاف

يتخذ الاستخلاف صيغة رباعية الأطراف في بنية المجتمع التوحيدي، حيث نجد بالتحليل ضمن هذه الصيغة مستخلِفاً ومستخلَفاً ومستخلَفاً عليه، والمستخلِف هو الله سبحانه وتعالى، والمستخلَف هو الإنسان الخليفة، والمُستخلَف عليه هو الطبيعة التي سُخّرت للانسان. وبهذا تكون العلاقة عند التحليل ذات أربعة أطراف هي: الإنسان أولاً، وأخيه الإنسان ثانياً، والطبيعة ثالثاً، والمُستخلِف وهو الله تعالى رابعاً.

وتعبر صيغة الاستخلاف عن صورة لبناء المجتمع تغاير صيغة

أخرى مقابلة لها تتألف من ثلاثة عناصر فقط، هي الإنسان، وأخيه الإنسان، والطبيعة، بينما تقطع صلة هذه الأطراف بالطرف الرابع، وينفصل فيها المجتمع عن الله تعالى. من هنا يتغاير هذا المجتمع بصورة جوهرية عن المجتمع التوحيدي ذي الصيغة الرباعية الأطراف؛ لأن (إضافة العنصر الرابع للصيغة الرباعية ليس مجرد إضافة عددية، ليس مجرد طرف جديد يُضاف إلى الأطراف الأخرى، بل ان هذه الاضافة تُحدِث تغييراً نوعياً في بنية العلاقة الاجتماعية وفي تركيب الأطراف الثلاثة الأخرى، من هنا ليس هذا مجرد عملية جمع ثلاثة زائداً واحداً، بل هذا الواحد الذي يضاف إلى الثلاثة سوف يعطي للثلاثة روحاً أخرى ومفهوماً آخر، سوف يُحدث تغييراً أساسياً في بُنية هذه العلاقة ذات الأطراف الأربعة)[١] إن هذا التغيير ينشأ من الرؤية التوحيدية الخاصة التي يتبناها الإنسان المؤمن، فإن المؤمن يعتقد ان (لا سيد، ولا مالك، ولا إله للكون وللحياة إلاّ الله سبحانه وتعالى، وإن دور الإنسان في ممارسة حياته إنما هو دور الاستخلاف والاستئمان. وأي علاقة تنشأ بين الإنسان والطبيعة فهي في جوهرها ليست علاقة مالك بمملوك وإنما هي علاقة أمين بأمانة استؤمن عليها، وأي علاقة تنشأ بين الإنسان وأخيه الإنسان مهما كان المركز الاجتماعي لهذا أو لذاك، فهي علاقة استخلاف وتفاعل، بقدر ما يكون هذا الإنسان أو ذاك مؤدياً

---

(١) الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص١٢٩ ـ ١٣٠.

لواجبه بهذه الخلافة، وليست علاقة سيادة أو ألوهية أو مالكية)[١].
وعلى هذا الأساس يكون التوحيد مقوماً وجودياً لهوية المجتمع التوحيدي، فإذا انسلخ المجتمع عن الارتباط بالله تهشمت هويته واتخذ نمطاً مغايراً من العلاقات وتبدت في حياته أشكال أخرى من العلاقات والظواهر الاجتماعية.

٢ ـ التوحيد والثورة

تنبثق الثورة عند الصدر من عقيدة التوحيد، مثلما هي الظواهر الاجتماعية الأخرى في المجتمع التوحيدي، التي تغذيها جميعاً هذه العقيدة. وتعد محاولة الصدر في بناء نظرية للثورة من العقيدة نموذجاً جاداً لمشروعه في وصل العقيدة بالحياة، وتظهير المضمون الاجتماعي للعقيدة. فانه قام بتحليل مدلول كلّ واحد من أصول الدين وخلص إلى (أن أصول الدين الخمسة التي تمثل على الصعيد العقائدي جوهر الإسلام والمحتوى الأساسي لرسالة السماء، هي في نفس الوقت تمثل بأوجهها الاجتماعية على صعيد الثورة الاجتماعية التي قادها الأنبياء، الصورة المتكاملة لأسس هذه الثورة، وترسم للمسيرة البشرية معالم خلافتها العامة على الأرض)[٢]. وفي ضوء ذلك ميّزَ بين ثورة الأنبياء وغيرها من الثورات الاجتماعية في التاريخ، باعتبار أن الأولى لا تستهلك

---

(١) الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص١٢٩ ـ ١٣٠.
(٢) الصدر، الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص٣٨.

طاقتها في السعي لتحرير الإنسان من الخارج فقط، من دون أن تغوص في الأعماق، مثلما تفعل الثورات الاجتماعية، التي تحاول القضاء على الظلم والطغيان في الخارج، فيما تهمل جذور الظلم والطغيان وما إليهما من ألوان التناقض الاجتماعي الأخرى، الكامنة في أعماق النفس البشرية، فإن استئصال لون من التناقض الخارجي أو أكثر لا يُطهّر المجتمع من ذلك، وإنما ستنبت في محله ألوان أخرى مادام منبع هذه التناقضات في الداخل باقِياً على حاله، ولم يجفف. ولذلك انطفأت الثورات التي قام بها الإنسان في التاريخ وقدم في سبيلها تضحيات جسيمة؛ لأن هدفها اقتصر على القضاء على الشكل الخارجي البارز للتناقض الاجتماعي، فاستُبدِل هذا الشكل بشكل آخر بعد حين؛ لأن المصدر الداخلي الذي يمون التناقض الاجتماعي ظلّ على حاله. وبذلك يتجلى الفرق بين ثورة الأنبياء والثورات الأخرى فإن (ثورة الأنبياء تميزت عن أي ثورة اجتماعية أخرى في التاريخ تميزاً نوعياً؛ لأنها حررت الإنسان من الداخل، وحررت الكون من الخارج في وقت واحد، وأطلقت على التحرير الأول اسم الجهاد الأكبر، وعلى التحرير الثاني اسم الجهاد الأصغر؛ لأن هذا الجهاد لن يحقق هدفه العظيم إلاّ في إطار الجهاد الأكبر.. ولهذا لن تكون عملية الاستبدال الثوري على يد الأنبياء كما استُبدل الاقطاعي بالرأسمالي أو الرأسمالي بالبروليتاريا أي مجرد تغيير لمواقع الاستغلال، وإنما هي تصفية نهائية للاستغلال ولكلّ

ألوان الظلم البشري)[١]. ان ثورة الأنبياء تقوم على تغيير نظرة الثائر للكون والحياة، عبر تبصيره بالرؤية الكونية التوحيدية أولاً، ثم تطهير نفسه من منابع الاستغلال والظلم في أعماقها ثانياً، فما لم يتم تطهير الثائر التوحيدي من الداخل وتحرير وعيه من كلّ ألوان الشرك، لا يمكن أن يرتفع هذا الثائر إلى مستوى القدوة والنموذج الرفيع لبقية الناس، ويستأصل مظاهر الاستغلال في المجتمع[٢].

٣ ـ التوحيد والدولة

يرى الصدر ان الدولة ظاهرة نبوية، ظهرت في مرحلة مبكرة من حياة البشرية، فبعد أن تجاوز الناس المرحلة التي كانت تسودها الفطرة وتوحّد بينهم فيها تصورات بدائية للحياة، تطورت خبرتهم الحياتية، ونمت مواهبهم، وتنوعت احتياجاتهم، وأضحى أشباع هذه الحاجات غير متيسر للجميع بدرجة متكافئة، فبدأ التناقض بين القوي والضعيف، ودبّ الاختلاف في هيكل المجتمع الواحد إثر ذلك، مما أدى إلى انشطارات متعددة في الأمة الواحدة. فمست الحاجة إلى تحديد معايير تجسد العدل وتبين الحق، ثم نصب هذه المعايير وتطبيقها في الحياة، بغية إنصاف المظلوم وتحقيق الأمن الاجتماعي. وهذا ما نهضت به الدولة، حيث ظهرت فكرة الدولة في هذه المرحلة (على يد الأنبياء، وقام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة

(١) الصدر، محمد باقر. الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص٢٧ ـ ٢٨.
(٢) الصدر، محمد باقر. الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص٥ ـ ٦.

السليمة، ووضع الله تعالى للدولة أسسها وقواعدها.. وظلّ الأنبياء يواصلون بشكل وآخر دورهم العظيم في بناء الدولة الصالحة، وقد تولى عدد كبير منهم الإشراف المباشر على الدولة، كداود وسليمان وغيرهما، وقضى بعض الأنبياء كلّ حياته وهو يسعى في هذا السبيل كما في حالة موسى عليه السلام، واستطاع خاتم الأنبياء ﷺ أن يتوج جهود سلفه الطاهر بإقامة أنظف وأطهر دولة في التاريخ، شكلت بحق منعطفاً عظيماً في تاريخ الإنسان، وجسدت مبادئ الدولة الصالحة تجسيداً كاملاً رائعاً)[١]. والدولة الصالحة غير الدولة الأخرى؛ لأنها ترتكز على عقيدة التوحيد وتكتسي مؤسساتها ونظمها كافة بطابع التوحيد، فهي ظاهرة اجتماعية تجسد التوحيد وتستقي من معينه الذي لا ينفد.

وهذا (التركيب العقائدي للدولة الإسلامية، الذي يقوم على أساس الإيمان بالله وصفاته، ويجعل الله هدفاً للمسيرة وغاية للتحرك الحضاري الصالح على الأرض، هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمد الحركة الحضارية للانسان بوقود لا ينفد؛ لأن الله تعالى هو الهدف وصفاته منارات وأدلة للمسيرة، وان السبيل إلى الله تعالى لا يقف عند حد، وإنما هو سبيل ممتد. فالإنسان المحدود لا يمكن أن يصل إلى الله المطلق، مما يرفد المسيرة باستمرار بإمكانات متجددة للحركة والتكامل، ويجعل فرص النمو في الدولة الإسلامية واسعة لا تتجمد عند نقطة محددة، وتنضب طاقتها عند مدىً معين. يضاف

---

(١) الصدر، محمد باقر. الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص١٧٩ ـ ١٨٠.

إلى ذلك أن عقيدة التوحيد، وبكلمة أخرى أن العقيدة بعبودية الإنسان لله، تعني أن الله تعالى وحده هو صاحب الحق في تنظيم منهاج حياة الإنسان؛ ولذا ينعي القرآن الكريم (على الأفراد الذين يسلمون زمام قيادتهم للآخرين، ويمنحونهم حق الامامة في الحياة والتربية والربوبية ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[1]، فليس لفرد ولا لمجموع أن يستأثر من دون الله بالحكم، وتوجيه الحياة الاجتماعية ووضع مناهجها ودساتيرها)[2].

٤ ـ التوحيد والحرية

تستند الحرية في الإسلام إلى عقيدة التوحيد، لإنها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى لتنتهي إلى التحرر التام من كلّ أشكال العبودية المهينة، بالعبودية لله يتحرر الإنسان من العبودية لغير الله التي تقيد عقله وتشوه تصوره الاعتقادي، وتصيره ضحية في حياته لآلهة وأرباب مزورة، تصطنع له ركام أفكار تغشى بصيرته، وتطمس فطرته وتحول بينها وبين إبصار الطريق إلى الله تعالى. والعبودية لشهواته وهواه التي تنحط بوعيه وتعطل عقله وتهبط به إلى درجة الحيوان.

يكتب الصدر (إن الطريقة التي استعان بها القرآن على انتشال الإنسانية من ربقة الشهوات وعبوديات اللذة، هي الطريقة العامة التي

---

(١) سورة التوبة، الآية ٣١.

(٢) الصدر، محمد باقر. المدرسة الإسلامية، مصدر سابق، ص١٢٣.

يستعملها الإسلام دائماً في تربية الإنسانية في كلّ المجالات: طريقة التوحيد. فالإسلام حين يحرر الإنسان من عبودية الأرض ولذائذها الخاطفة، يربطه بالسماء وجنانها ومثلها، ورضوان من الله؛ لأن التوحيد عند الإسلام هو سند الإنسانية في تحررها الداخلي من كلّ العبوديات، كما أنه سند التحرر الإنساني في كلّ المجالات... ومرة أخرى نجد أن المعركة القرآنية الثانية من معارك التحرير، قد استعين بها بنفس الطريقة التي استعملت في المعركة الأولى (معركة الإنسان داخلياً من الشهوات)، وتستعمل دائماً في كلّ ملاحم الإسلام، وهي: التوحيد. فما دام الإنسان يقر بالعبودية لله وحده، فهو يرفض بطبيعة الحال كلّ صنم وكلّ تأليه مزور لأي انسان وكائن، ويرفع رأسه حراً أبياً، ولا يستشعر ذل العبودية والهوان أمام أي قوة من قوى الأرض أو صنم من أصنامها)[١].

قد يحسب البعض أن هذا اللون من الحرية ربما يرتد إلى عبودية، تؤدي إلى كبت طاقات الإنسان، وتقييد حركته، وحبس عقله في زاوية معينة لا يُسمح له بتجاوز حدودها. فينجم عن ذلك توقف الحركة والبناء والتطور والابداع، إلاّ أن تحليل مضمون الحرية في الإسلام ينفي أية تهمة من هذا القبيل، بل يدلنا على معطيات وآثار لهذه الحرية تنفي جميع ما ذُكِر. ينص القرآن على منح الإنسان حرية واسعة تسمح له بالتصرف كما يشاء، وتسخير الموجودات في الطبيعة لإشباع حاجاته، بالشكل الذي يمنحه حرية

(١) الصدر، محمد باقر. المدرسة الإسلامية، مصدر سابق، ص١١٦، ١١٩.

استخدام كلّ ما في الأرض لتحقيق أغراضه ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾(١)، ولا يقتصر القرآن على هذه الحدود، وإنما يضع حدوداً واسعة تحت تصرفه، تتسع بسعة السموات وما فيها ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾(٢)، فيجعل الكون بأسره في دائرة اختيار الإنسان.

بيد أن هذه الحرية محاطة بسياج وهو عدم تجاوز حدود الله، ومن أبرز مصاديق حدود الله الأمن الاجتماعي، وتجسيد معايير الحق والعدالة في أي نشاط يمارسه الإنسان، فانتهاب ثروات الشعوب المستضعفة، واستعباد هذه الشعوب، واستغلال البيئة بصورة بشعة في التجارب النووية وغيرها، والتحكم بالبحار والمحيطات والفضاء، الذي تمارسه أمريكا والدول الغربية كلّ ذلك تجاوز لحدود الله، وخروج من فضاء الحرية التي اعطاها الإنسان.

أما دعوى حبس العقل في زاوية معينة، فإن الإسلام يطلق العقل ويحرره من أغلال الخرافات والأوهام والتقليد، ويرى أن تحرير فكر الإنسان لا يتم ما لم (يُنشئ في الإنسان العقل الاستدلالي أو البرهاني الذي لا يتقبل فكرة دون تمحيص، ولا يؤمن بعقيدة ما لم تحصل على برهان، ليكون هذا العقل الواعي ضماناً للحرية الفكرية وعاصماً للانسان من التفريط بها، بدافع من تقليد أو تعصب أو

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٩.

(٢) سورة الجاثية، الآية ١٣.

خرافة)[1]. وهذا مُعطىً مباشر للقاعدة الفكرية التي يتبناها الإسلام)[2]. وهي التوحيد وربط الكون برب واحد. فهو يسمح للفكر أن ينطلق ويعلن عن نفسه، ما لم يتمرد على قاعدته الفكرية التي هي الأساس الحقيقي لتوفير الحرية في نظر الإسلام. وبهذا يتضح أن مفهوم الحرية المنبثق من عقيدة التوحيد يضع تحت تصرف الإنسان الكون بأسره، ويتيح له التعبير الحر عن أفكاره، والاختيار المرن في التعبير عن ارادته ومواقفه. فإنه بعد أن يطهّر نفسه ووجدانه من العبودية لغير الله، يحظى بأعمق أشكال الحرية.

٥ ـ التوحيد والتنمية

ليست التنمية عملية محايدة قابله للتنفيذ في كلّ بيئة عبر أُطر ومضامين واحدة، وإنما كشفت التجارب التنموية المستعارة والنتائج التي انتهت اليها، إن التنمية بطبيعتها غير قابلة للنقل حرفياً، كما تؤيد ذلك مبادئ علم الانثربولوجيا التي تنص على أن المركبات الحضارية لا يمكن أن تستنسخ وتُنقل من بيئة إلى أخرى كما هي. وهذا يفسر لنا الاخفاقات المتوالية لمشاريع التنمية المقلدة للنموذج الغربي في بلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية. فإن النموذج الغربي غير قابل للتكرار بنفس الصورة التي ولد وتطور فيها في أوربا؛ لأن هذا النموذج نشأ في سياق ظروف تاريخية ومناخ ثقافي خاص لا

---

(١) الصدر، محمد باقر. المدرسة الإسلامية، ص١٢٦ ـ ١٢٧.

(٢) الصدر، محمد باقر. المدرسة الإسلامية، ص١٢٦ ـ ١٢٧.

يمكن أن يتكرر خارج أوربا. ومن هذه الظروف الهيمنة على قارات آسيا وأفريقيا والامريكتين، وانتهاب ثرواتها بلا مقابل، وتراكم ريع هذه الثروات بمعدلات عالية جداً، ووفرة العمالة والخامات الخاصة بأسعار زهيدة، ووجود أسواق كثيرة للسلع الأوربية في تلك القارات بلا منافسة، والتحكم في هذه الأسواق وتنمية نزعة الاستهلاك لدى سكانها بما يضمن عوائد وفيرة من الأرباح. مضافاً إلى ان النموذج الغربي للتنمية يعكس البيئة الأوربية وما تتميز به من نسق تاريخي وثقافة ورؤية خاصة للانسان والعالم. من هنا يتبين أن (مناهج الاقتصاد الأوربي كإطارات لعملية التنمية لم تسجل نجاحها الباهر على المستوى المادي في تاريخ أوروبا الحديث إلاّ بسبب تفاعل الشعوب الأوربية مع تلك المناهج وحركتها في كلّ حقول الحياة، وفقاً لاتجاه تلك المناهج ومتطلباتها واستعدادها النفسي اللامتناهي خلال تاريخ طويل لهذا الاندماج والتفاعل)[١].

في هذا الضوء يجب أن يجري انتخاب بدائل لإطارات التنمية الغربية تتسق مع بيئتنا المحلية ونسق تاريخنا وثقافتنا ورؤيتنا الخاصة للانسان والعالم. وهو ما يتمثل بمنهج الاقتصاد التوحيدي، الذي يشكل إطاراً صالحاً للتنمية في العالم الإسلامي؛ لأنه المنهج الوحيد الذي ينبع من التوحيد، ويجسد الذاكرة التاريخية للأمة، وتتفاعل معه الأمة بدرجة ليست محدودة. وهذا ما حرص على بيانه

(١) الصدر، محمد باقر. اقتصادنا، مصدر سابق، مقدمة الطبعة الثانية، ص١٣، ١٤، ١٦، ٢٢.

الصدر بوضوح حيث كتب (فحين نريد أن نختار منهجاً أو إطاراً عاماً للتنمية الاقتصادية داخل العالم الإسلامي، يجب أن نأخذ هذه الحقيقة أساساً ونفتش في ضوئها عن مركب حضاري قادر على تحريك الأمة وتعبئة كلّ قواها وطاقاتها للمعركة ضد التخلف، ولابد أن نُدخِل في هذا الحساب مشاعر الأمة ونفسيتها وتاريخها وتعقيداتها المختلفة... فإن شعور الأمة بأن الإسلام هو تعبيرها الذاتي، وعنوان شخصيتها التاريخية، ومفتاح أمجادها السابقة، يعتبر عاملاً ضخماً جداً لإنجاح المعركة ضد التخلف وفي سبيل التنمية، إذا استمد لها المنهج من الإسلام، واتخذ من النظام الإسلامي إطاراً للانطلاق)[1]. ان وضع خطة للتنمية تستهدف استئصال التخلف يعتمد على ركنين أساسيين يتصل الأول منهما بالطبيعة والوصول إلى أمثل الأساليب لتسخيرها واستغلال مواردها في الانتاج الزراعي والصناعي، واستخدام صيغ الادارة والتنظيم الحديثة الملائمة، فيما يتصل الثاني منهما بالإنسان وكيفية تذليل مقاومته وتمرده وعدم تفاعله مع خطة التنمية. ومن الواضح أن الركن الأول يتكفل به خبراء علم الاقتصاد والاجتماع خاصة، فإن مصممي خطة التنمية لابد أن يكونوا من ذوي الخبرة العلمية والتأهيل الأكاديمي الحديث. ولم يدَّعِ أحد من الإسلاميين المستنيرين انه يضع نفسه أو يضع توجيهات الفقه بديلاً عن التخطيط

(١) المصدر نفسه.

العلمي الحديث المبني على خبرة تخصصية. بيد أن خطط التنمية في ديارنا لما أهملت الركن الثاني في العملية التنموية، أخفقت غير مرة وانتهت إلى تنمية للتخلف، ولم تقدر على الخروج من المدار المسدود الذي ظلت تدور في داخله. بينما اعتمدت التنمية في الإسلام على الركنين معاً، فهي في نفس الوقت الذي أوكلت فيه بناء الركن الأول إلى الخبراء المختصين، عملت على تعبئة الإنسان واعداده اعداداً خاصاً يفجر طاقاته ويجند كل قواه في معركة البناء والتنمية. وهذا يعني تجلي التوحيد مرة أخرى كطاقة متوهجة تجند كلّ إمكانات الإنسان في المعركة ضد التخلف، وتؤمّن لعملية التنمية مقومها الاساسي. فإن التوحيد لا يمكن أن يؤدي ـ كما يتوهم ـ إلى (موقف سلبي تجاه الأرض وما في الأرض من ثروات وخيرات، يتمثل في الزهد أو القناعة أو الكسل)[١]. نعم قد يحصل ذلك إذا تشوه مدلول التوحيد و(فُصِلَت الأرض عن السماء وأما إذا أُلبست الأرض إطار السماء، وأُعطي العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة، فسوف تتحول تلك النظرة الغيبية لدى الإنسان المسلم إلى طاقة محركة وقوة دفع نحو المساهمة بأكبر قدر ممكن في رفع مستوى الحياة)[٢]. لقد تبلور موقع عقيدة التوحيد كمقوم حيوي في عملية التنمية بوضوح في آثار الصدر، إذ نجده يفرد أكثر

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الصدر، محمد باقر. الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.

من بحث لهذه المسألة أو يشير إليها استطراداً حيثما اقتضى البحث ذلك[١].

٦ ـ التوحيد والعدل الاجتماعي

يتفرع العدل عن التوحيد؛ لأنه صفة من صفات الله تعالى، فيكون داخلاً في التوحيد مثلما هي بقية الصفات كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها، ولا توجد ميزة عقائدية في العدل تقتضي إفراده من دون الصفات الأخرى كأصل من أصول الدين، (ولكن الميزة هنا ميزة اجتماعية، ميزة القدوة؛ لأن العدل هو الصفة التي تعطي للمسيرة الاجتماعية، وتغني المسيرة الاجتماعية، والتي تكون المسيرة الاجتماعية بحاجة إليها أكثر من أي صفة أخرى، أبرز العدل كأصل ثانٍ من أصول الدين باعتبار المدلول التوجيهي، باعتبار المدلول التربوي لهذه الصفة)[٢].

إن ترتيب أصول الدين بهذه الكيفية (توحيد، عدل، نبوة، إمامة، معاد) يُبتنى بوجه من الوجوه على أساس ما لهذه الأصول من

---

(١) بحث الصدر مسألة التخلف والتنمية وموقع عقيدة التوحيد كمقوم للتنمية، في المؤلفات التالية:
١ ـ اقتصادنا (مقدمة الطبعة الثانية)، ص٧ ـ ٢٥.
٢ ـ الإسلام يقود الحياة (منابع القدرة في الدولة الإسلامية)، ص١٩٣ ـ ٢٠٧.
وأشار إلى هذه المسألة، في:
١ ـ المدرسة القرآنية، ص١٥٨ ـ ١٦٣، ١٦٦، ١٦٨، ١٨٤.
٢ ـ بحوث إسلامية، العمل الصالح في القرآن، ص٣٦ ـ ٤٢.

(٢) الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية، ص١٩٧.

مضمون اجتماعي واتصال بالحياة الإنسانية (فالتوحيد يعني اجتماعياً أن المالك هو الله دون غيره من الآ لهة المزيفة، والعدل يعني أن هذا المالك الوحيد بحكم عدله لا يؤثر فرداً على فرد ولا يمنح حقاً لفئة على حساب فئة، بل يستخلف الجماعة الصالحة ككلّ على ما وفر من نِعم وثروات)[١]. أما لماذا احتل العدل هذا الموقع فصار أصلاً ثانياً، ولم يوضع في موقع أصل آخر؟ فيوضح الصدر بأنه (لم يكن من الصدفة أن يوضع العدل أصلاً ثانياً من أصول الدين... وإنما كان تأكيداً على أهم صفات الله تعالى في مدلوله العملي ودوره في توجيه المسيرة الإنسانية. وذلك لأن العدل في المسيرة وقيامها على أساس القسط، هو الشرط الأساسي لنمو كلّ القيم الخيرة الأخرى، وبدون العدل والقسط يفقد المجتمع المناخ الضروري لتحرك تلك القيم وبروز الامكانات الخيرة)[٢]. والعدل الاجتماعي الذي وضعه الإسلام كهدف من الأهداف المركزية التي يسعى لإقامتها في الأرض، جنّدَ لأجله كلّ الطاقات، وأرخص في سبيله سفك الدماء وتقديم القرابين، ولم يدّخر من دون إقامته أي شيء. يضاف إلى ذلك أن هذا العدل لم يطلقه الإسلام كشعار مفرغ من المحتوى، مثلما تنادي بذلك الكثير من الحركات الايديولوجية والسياسية، وإنما حدده الإسلام في صيغة مقننة رسم فيها صورة تفصيلية واضحة للحياة الاجتماعية التي تجسد العدالة. وقد لخص

(١) الصدر، محمد باقر. الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص٣٤، ١٤٢.
(٢) الصدر، محمد باقر. الإسلام يقود الحياة، ص٣٤، ١٤٢.

الصدر الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية بمبدأين عامين (لكلّ منهما خطوطه وتفصيلاته، أحدهما: مبدأ التكافل العام، والآخر: مبدأ التوازن الاجتماعي. وفي التكافل والتوازن بمفهومهما الإسلامي، تحقق القيم الاجتماعية العادلة، ويوجد المثل الإسلامي للعدالة الاجتماعية)[١]. ويعود لهذا المخطط الفرق الجوهري بين مجتمع العدالة الذي يريد أن يشيده الإسلام، وبين المجتمعات التي تسعى لبنائها الدعوات الأخرى، فإن القسط والعدل هو العلامة الفارقة بين المجتمع التوحيدي وغيره.

٧ ـ التوحيد ومسار التاريخ

يشكل المحتوى الداخلي للانسان الأساس لحركة التاريخ، حسب التحليل الذي انتهى إليه الصدر لدور الإنسان في الحركة التاريخية من منظور القرآن الكريم. أما البناء الاجتماعي العلوي، وما يسود في المجتمع من علاقات ومؤسسات وفعاليات متنوعة، فيرتبط بالمحتوى الداخلي الذي يكون بمثابة القاعدة التي تشاد عليها تمام البُنى الفوقية في الحياة الاجتماعية.

وان تغيير وتطور المجتمع يتوقف على إعادة بناء المحتوى الداخلي، فإذا تغير الأساس تغيرت البُنى الفوقية، واذا بقي الأساس ساكناً لم تتغير تلك البُنى. وهذا يعبر عن سنة تاريخية يحكيها القرآن

(١) الصدر، محمد باقر. اقتصادنا، ص٣٠٣.

بصراحة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾[١]، فإن هذه الآية تفصح عن نوعين من التغيير، أحدهما: هو تغيير ما بالقوم، بمعنى أحوال القوم، شؤون القوم، الظواهر الاجتماعية في حياة القوم، وثانيهما: تغيير ما بالأنفس، بمعنى تغيير المحتوى النفسي الداخلي للأمة كأمة، من حيث هي جماعة، لا لهذا الفرد أو ذاك. والتغيير الثاني هو العلة للتغيير الأول، أي ان تغيير المحتوى الداخلي للانسان هو الأساس لعملية التغيير والتطور الاجتماعي. ولذلك سمّى الإسلام عملية بناء المحتوى الداخلي إذا اتجهت اتجاهاً صالحاً بـ(الجهاد الأكبر)، بينما سمّى عملية البناء الخارجي إذا اتجهت اتجاهاً صالحاً بـ (الجهاد الأصغر)[٢]. يتساءل الصدر عن الأساس في بناء المحتوى الداخلي للانسان، والمحور الذي يستقطب عملية البناء الداخلي للانسانية. فيجيب ان المحور هو المثل الأعلى، فإن (المحتوى الداخلي للانسان يجسد الغايات التي تحرك التاريخ، يجسدها من خلال وجودات ذهنية تمتزج فيها الإرادة بالتفكير. وهذه الغايات التي تحرك التاريخ يحددها المثل الأعلى.. فبقدر ما يكون المثل الأعلى للجماعة البشرية صالحاً وعالياً وممتداً تكون الغايات صالحة وممتدة، وبقدر ما يكون هذا

---

(١) سورة الرعد، الآية ١١.

(٢) الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية، ص١٤٠ ـ ١٤٣، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٨ ـ ١٦٤، ١٦٦، ١٧١ ـ ١٧٢.

المثل الأعلى محدوداً أو منخفضاً تكون الغايات المنبثقة عنه محدودة ومنخفضة أيضاً)[١]. فالمثل الأعلى هو نقطة البدء في صنع المحتوى الداخلي للانسان، وهذا المثل الأعلى يتحدد في إطار رؤية كونية عامة للحياة والإنسان والكون، وعلى أساس هذا المثل تختلف الحركات التاريخية بعضها عن بعض، فإن اختيار أية جماعة بشرية لمثلها الأعلى يعني اختيارها لمسارها التاريخي وتجربتها التاريخية بكلّ ما يكتنفها من إرهاصات وما تتعرض له من منعطفات. فتاريخ أي أمة يصنعه مثلها الأعلى، والتمايز في النسق التاريخي لأمة معينة عن بقية الأمم يعود إلى طبيعة المثل الأعلى الذي اختارته وجعلته هدفاً لمسارها[٢]. وقد صنف الصدر المُثُل العليا التي تتبناها الجماعات البشرية إلى ثلاثة أقسام هي:

أ ـ المثل الأعلى التكراري

وهو الذي يستمد تصوره من الواقع نفسه، أي يُنتزع عن واقع الجماعة الفعلي الذي تعيشه. وهذا المثل يعمل على تجميد الواقع وحمله إلى المستقبل، وتحويل هذا الواقع من أمر محدود إلى أمر مطلق. فتكون حركة التاريخ حركة تكرارية، يكون المستقبل هو الحاضر، والحاضر هو الماضي، فيتحنط الواقع وتتجمد حركة التاريخ، ولا يتاح للانسان تحقيق مكاسب جديدة، ولا تنجز الأمة

---

(١) نفس المصدر.
(٢) نفس المصدر.

أية خطوة تمثل تقدماً حقيقياً في مسارها. عندئذ تتحول الأمة إلى الأمة (الشبح)، فتنهار أمام غزو عسكري من الخارج، أو تذوب وتنصهر وتتفتت هويتها في مثل مستورد من الخارج، أو ينشأ في أعماق هذه الأمة من يعيد فاعلية وحيوية مثلها الأعلى من جديد[١].

ب ـ المثل الأعلى المحدود

وهو الذي ينتزع من تصور ذهني محدود للمستقبل، أي من خطوة واحدة من المستقبل، فهو ليس تعبيراً تكرارياً عن الواقع بل تطلع نحو المستقبل لكنه تطلع محدود، بيد أنه يحوّل هذا التصور الذهني المحدود إلى مطلق. مما يتيح للأمة حركة لكنها حركة محدودة؛ لأنها عندما تستنفد المديات القصوى لهذا المثل تتوقف مسيرتها، عندما (يتحول هذا المثل نفسه إلى قيد للمسيرة، إلى عائق عن التطور، إلى مجمّد لحركة الإنسان، لأنه أصبح مثلاً، أصبح إلهاً، أصبح ديناً، أصبح واقعاً قائماً، وحينئذ سوف يكون بنفسه عقبة أمام استمرار زحف الإنسان نحو كماله الحقيقي)[٢]. وقتئذ يتجمد الواقع، وتصير حركة التاريخ تكرارية، يعود فيها المستقبل إلى الحاضر، والحاضر إلى الماضي، وحالما (يتحول هذا المثل الأعلى إلى مثل تكراري، يتمزق هذا المثل التكراري، وتتحول الأمة إلى شبح أمة)[٣] وتؤول إلى نفس المصير الذي انتهت إليه

---

(١) نفس المصدر.
(٢) نفس المصدر.
(٣) نفس المصدر.

الأمة السابقة؛ لأنها تستنفذ إمكانات الحركة، فلا تستطيع ان تتقدم خطوة واحدة على الطريق.

جـ ـ المثل الأعلى المطلق

ويعني المثل الأعلى الحقيقي وهو الله سبحانه وتعالى. والسير نحو هذا المثل سير ارتقائي، تصاعد وتكامل وتقدم ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾[1]، (وبحكم أن الله سبحانه وتعالى هو المطلق إذن الطريق أيضاً لا ينتهي؟ هذا الطريق طريق الإنسان نحو الله هو اقتراب مستمر بقدر التقدم الحقيقي نحو الله، ولكن هذا الاقتراب يبقى اقتراباً نسبياً، يبقى مجرد خطوات على الطريق من دون أن يُجتاز هذا الطريق؛ لأن المحدود لا يصل إلى المطلق، الكائن المتناهي لا يمكن أن يصل إلى اللامتناهي، فالفسحة الممتدة بين الإنسان وبين المثل الأعلى هنا فسحة لا متناهية، أي أنه ترك له مجال الابداع إلى اللانهاية، مجال التطور التكاملي إلى اللانهاية، باعتبار أن الطريق الممتد طريق لا نهائي)[2]. وعندما تتبنى البشرية المثل الأعلى الحق، تستطيع ان تتسامى وتتقدم باستمرار في مسارها، ولا تستنفد حركتها عند أية خطوة في الطريق مهما امتد مسارها، ويتحول تاريخها إلى مكاسب وانجازات مستمرة، باستمرار طريقها وتواصل حركتها.

---

(١) سورة الانشقاق، الآية ٦.

(٢) الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص١٨٣ ـ ١٨٤.

وبهذا نتعرف على موقع التوحيد في تحديد وجهة التاريخ، وتموين الأمة بالوقود اللازم في حركتها التاريخية، والذي لولاه لتعطلت حركة الأمة وتوقف عطاؤها التاريخي واستحالت إلى شبح. فعقيدة التوحيد تُعبّد الطريق وتزيل العوائق المتراكمة فيه؛ لأنها تجفف منابع التناقض الداخلي في الإنسان بين حفنة التراب التي تجره إلى الأرض، وبين روح الله التي تصعده إلى أعلى و(تتسامى بإنسانيته إلى حيث صفات الله، إلى حيث أخلاق الله، تخلقوا بأخلاق الله، إلى حيث العلم الذي لا حدّ له، والقدرة التي لا حدّ لها، إلى حيث العدل الذي لا حدّ له، إلى حيث الجود والرحمة والانتقام، إلى حيث هذه الأخلاق الإلهية)[1].

كما أن عقيدة التوحيد تشن حرباً لا هوادة فيها على كافة المُثل المنخفضة والتكرارية التي يصطنعها الإنسان، وتؤدي إلى تعطل المسار التكاملي للتاريخ، حينما تتحول إلى تمثال لا حياة فيه، لكنه يستقطب إليه مجموعة من الملأ المترفين، ممن ترتبط مصالحهم وترفهم ببقاء المثل التمثال. فإن دعوات التوحيد التي قادها الأنبياء تصدت على الدوام لهؤلاء المترفين، وخاضت معهم صراعاً لم يقبل المهادنة أو المساومة؛ لأنهم أصروا على حماية المُثل المزورة والدفاع عنها ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ

(١) المصدر نفسه، ص١٨٨.

إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[١] ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾[٢].

---

(١) سورة الزخرف، الآية ٢٣.

(٢) سورة سبأ، الآية ٣٤.

موقع أصول الدين من مسار التاريخ

بعد أن اتضح دور المثل الأعلى الحق في توجيه المسيرة البشرية اتجاهاً تكاملياً، يتراكم فيه الابداع، وتنمو فيه الخبرة، وتتسع مكاسب الإنسان في استثمار الطبيعة، والإفادة من أمثل السُبُل لتسخير نواميسها، وتيسير الانتفاع بمنتجاتها. إذا اتضح ذلك نعود لنسأل في خاتمة المطاف عن موقع كل واحد من أصول الدين الخمسة في توجيه الحركة التاريخية للمجتمع التوحيدي، وما الذي تحدثه هذه الأصول في مسيرة هذا المجتمع؟ وهل إشاعة معايير العدل والقسط في الحياة الاجتماعية، وترسيخ مبادئ الأمن الاجتماعي، وغياب مظاهر الظلم والاستغلال، تتوقف على تبنّي أصول الدين وتجسيدها في الحياة الاجتماعية؟

يلخص الصدر الوظيفة الاجتماعية لكل واحد من أصول الدين الخمسة، وما يناط بكل منها في المسيرة البشرية فيما يلي:

١ ـ **التوحيد**: يمنح التوحيد المؤمن رؤية واضحة فكرياً وايديولوجياً للمثل الأعلى. أي أن الإيمان بالله تعالى يوحّد كل الغايات والطموحات البشرية في مثل أعلى واحد هو الله تعالى.

٢ ـ **العدل**: العدل صفة من صفات الله، وهو جانب من التوحيد، وليس هناك خصوصية عقائدية تقتضي جعله أصلاً مستقلاً من أصول الدين، من دون غيره من صفات الله، وإنما الخصوصية هنا خصوصية اجتماعية؛ لأن العدل هو الصفة التي تثري المسيرة الاجتماعية، والتي تحتاجها المسيرة أكثر من أية صفة أخرى. ولهذا لابد أن نتعامل مع العدل كغيره من صفات الله بوصفها منارات ومؤشرات وأدلة على الطريق، لا بوصفها حقائق عينية منفصلة عنا.

٣ ـ **النبوة**: عندما تتبنى المسيرة البشرية المثل الأعلى الحق، وبما أن هذا المثل منفصل عنها، إذن لابد أن تتوفر صلة موضوعية بين الإنسان والمثل، وهذه الصلة يقوم بها النبي، فالنبوة تجسد الصلة الموضوعية بين المثل الأعلى والبشرية.

٤ ـ **الإمامة**: هي قيادة ربانية تندمج مع دور النبوة، فالنبي قد يكون إماماً، بيد أن الامامة لا تختفي بغياب النبوة، إذا كانت الرسالة بحاجة إلى قيادة تواصل المعركة ضد الطواغيت والآلهة المزورة، فالامام هو القائد الذي يتولى هذه المعركة.

٥ ـ **الإيمان بيوم القيامة**: هو الذي تستقي منه إرادة الإنسان الوقود والطاقة الروحية، ويحفظ للانسان دائماً قدرته على التجديد والتطور، عبر ما يؤمّنه من شعور بالمسؤولية وضمانات موضوعية؛ لأن إيمان الإنسان بالقيامة يوصل بين

ساحة الدنيا التي يعيش فيها وساحات أخرى برزخية وحشرية، فيرتبط مصير الإنسان في تلك الساحات بدوره وإنجازه في هذه الساحة[١].

هذا بإيجاز شديد ما يضطلع به كلّ واحد من أصول الدين في تموين المسيرة البشرية بالوقود اللازم في كدحها المتواصل إلى الله تعالى، إذا استقامت على الطريقة ولم تَحِدْ عن طريق التوحيد.

إلى هنا اتضحت أبعاد نظرية الصدر في اكتشاف المدلول الاجتماعي لأصول الدين، وهي المرة الأولى التي تأخذ فيها هذه المسألة هذا النحو من الصياغة النظرية التفصيلية الوافية، بالتوكّؤ على القرآن الكريم. وهنا نظفر ببرهان جديد على ما كتبناه في مناسبة سابقة، من أن الصدر هو رائد المنهج الذي أسميّناه في الفصل الثاني بـ (منهج التأصيل النظري) في الفكر الإسلامي الحديث، بعد أن تجلى لنا هذا المنهج في كل ما ألف وكتب. وبذلك يصح القول إن ابتكار أدوات هذا المنهج وامتداد تطبيقاته في سائر آثاره أحد علامات الابداع والتأسيس البارزة في فكره رضوان الله عليه.

---

(١) الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص١٩٣ ـ ١٩٩.

المراجع

الآصفي، الشيخ محمد مهدي.
مدرسة النجف وتطور الحركة الاصلاحية فيها: ظلال من حياة الشيخ الراحل المظفر ودراسة عن الحياة الفكرية في النجف.
النجف الأشرف: مطابع النعمان، ١٣٨٥هـ.

آل حيدر، حيدر.
ماذا جاء حول كتاب فلسفتنا للصدر؟
قم: مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٠٣هـ.

ابن أبي الحديد.
شرح نهج البلاغة.
تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم،
القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ط٢، ١٩٦٧.

أبو رغيف، عمار.
الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش.
قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٠٩هـ، ١٧٢ ص.

ابو رغيف، عمار.

منطق الاستقراء.

قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٠هـ، ٣٨١ ص.

إقبال، محمد.

تجديد التفكير الديني في الإسلام.

ترجمة: عباس محمود.

القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م.

أميرالمؤمنين، الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

نهج البلاغة.

جمعه: الشريف الرضي.

بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢ م.

الأمين، محسن.

معادن الجوهر ونزهة الخواطر.

بيروت: دار الزهراء، ج ١.

بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي.

ترجمة: عبدالصبور شاهين.

دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦.

البهي، د. محمّد.

الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي.

بيروت دار الفكر، ١٩٧٣.

جدعان، د. فهمي.
أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث.
عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨م.

جيب، هاملتون.
الاتجاهات الحديثة في الإسلام.
ترجمة: هاشم الحسيني.
بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦ م.

الحائري، كاظم.
مباحث الأصول، تقريراً لبحث أستاذه السيد محمّد باقر الصدر.
قم: ١٤٠٧ ـ ١٤١٥هـ.

حسن، غالب.
الصدر رائد الثورة الإسلامية في العراق.
طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤٠٢هـ.

الخاقاني، علي.
شعراء الغري، ج ١٠.قم: مكتبة السيد المرعشي النجفي.

الرفاعي، عبدالجبار.
فقه النظرية عند الإمام الصدر. في مؤتمر أثر الزمان والمكان في الاجتهاد.
قم: ١٤١٦هـ.

الصدر، محمّد باقر.
اقتصادنا.
قم المجمع العلمي للصدر، ١٤٠٨هـ.
الصدر، محمّد باقر.
الأسس المنطقية للاستقراء.
بيروت دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٢ م.
الصدر، محمّد باقر.
الإسلام يقود الحياة.
طهران: وزارة الارشاد الإسلامي.
الصدر، محمّد باقر.
الفتاوى الواضحة.
بيروت دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨١ م.
الصدر، محمد باقر.
المحنة.
قم: انتشارات ذو الفقار.
الصدر، محمّد باقر.
المدرسة الإسلامية.
طهران: دار الكتاب الايراني، ١٩٨٤ م.
الصدر، محمّد باقر.

المدرسة القرآنية.

بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط ٢، ١٤٠١هـ.

الصدر، محمّد باقر.

المُرسِل الرسول الرسالة.

بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

الصدر، محمّد باقر.

بحث في شرح العروة الوثقى.

قم: مجمع آية الله الصدر العلمي، ١٤٠٨هـ.

الصدر، محمّد باقر.

بحوث إسلاميّة.

بيروت: دار الزهراء، ١٩٧٥

الصدر، محمّد باقر.

دروس في علم الأصول.

بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٧٨م.

الصدر، محمّد باقر.

فلسفتنا.

بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠ م.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين.

معاني الأخبار.

تصحيح: علي أكبر غفاري.

قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٣٦١هـ. ش.

الطباطبائي، محمّد حسين.

الميزان في تفسير القرآن.

بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١ م.

الطباطبائي، محمّد حسين.

علي والفلسفة الإلهية.

طهران: مؤسسة البعثة، ١٤٠٢هـ.

الطهراني، آغا بزرك.

نقباء البشر في القرن الرابع عشر.

مشهد: دار المرتضى، ١٤٠٤هـ.

الكواكبي، عبدالرحمن.

أم القرى.

بيروت: دار الرائد العربي، ط ٢، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨٢ م.

المجلسي، محمّد باقر.

بحار الأنوار.

طهران: دار الكتب الإسلاميّة.

مغنية، عبدالحسين.

تجارب محمد جواد مغنية.

بيروت: دار الجواد، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠ م.

موسوعة النجف الأشرف.

بيروت: دار الأضواء، ج ٩.

النجار، د. عبدالمجيد.

خلافة الإنسان بين الوحي والعقل.

فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣هـ.

النجار، د. عبدالمجيد.

في فقه التدين فهماً وتنزيلاً.

قطر: كتاب الأمة، ١٤١٠هـ.

نخبة من الباحثين.

محمد باقر الصدر: دراسات في حياته وفكره.

لندن: دار الإسلام، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦ م، ٧٧٦ ص.

النعماني، محمد رضا.

الصدر، سنوات المحنة وأيام الحصار، عرض لسيرته الذاتية ومسيرته السياسية والجهادية.

قم: ١٤١٧هـ، ٣٥٠ ص.

الهاشمي، محمود.

كتاب الخمس.

قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ.

الهاشمي، محمود.
بحوث في علم الأصول.
تقريراً لبحث أستاذه محمد باقر الصدر.
قم: المجمع العلمي للصدر، ١٤٠٥هـ.

الدوريات

مجلة الجهاد (طهران)
مجلة صوت الأمة (طهران)
مجلة العرفان (صيدا ـ لبنان)
مجلة قضايا إسلامية (قم)
مجلة النجف (النجف)

د. عبد الجبار الرفاعي

١ ـ مواليد ذي قار ـ العراق سنة ١٩٥٤.

٢ ـ دكتوراه فلسفة إسلامية، ٢٠٠٥.

٣ ـ ماجستير علم كلام، ١٩٩٠.

٤ ـ بكالوريوس دراسات إسلامية، ١٩٨٨.

٥ ـ دبلوم فني زراعي، ١٩٧٥.

٦ ـ انخرط في دراسة العلوم الإسلامية في الحوزة العلمية في النجف الأشرف سنة ١٩٧٨، وحضر دراسة المقدمات وبعض السطوح فيها، ثم اكمل بقية دراسة السطوح والبحث الخارج في الحوزة العلمية في قم.

٧ ـ اصدرمجلة قضايا إسلامية بالتعاون مع العلامة الشهيد الشيخ مهدي العطار، ورأس تحريرها للسنوات ١٩٩٤ ـ ١٩٩٨.

٨ ـ أصدر مجلة قضايا إسلامية معاصرة سنة ١٩٩٧ ويرأس تحريرها، وهي ما زالت تصدر في بيروت، صدر منها خمسون عدداً.

٩ ـ أصدر سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، التي صدر منها أكثر من مئة كتاب في بيروت، ويرأس تحريرها حالياً.

١٠ ـ أصدر سلسلة كتاب فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، التي صدر منها ثلاثون كتاباً مرجعياً في بيروت، ويرأس تحريرها حالياً.

١١ ـ أصدر سلسلة كتاب ثقافة التسامح الدورية في بغداد، التي صدر منها اثنا عشر كتاباً، ويرأس تحريرها حالياً.

١٢ ـ أصدر سلسلة كتاب فلسفة وتصوف في بيروت، التي صدر منها عشرة كتب، ويرأس تحريرها حالياً.

١٣ ـ أستاذ دراسات عليا لمادة الفلسفة الإسلامية والمنطق وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه.

١٤ ـ أشرف على وناقش أكثر من أربعين رسالة دكتوراه وماجستير في الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه والدراسات الإسلامية.

١٥ ـ مدير مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد.

١٦ ـ مدير دار التوحيد للبحث والتأليف والنشر ١٩٨٢ ـ ١٩٨٤.

١٧ ـ مستشار تحرير مجلة الوعي المعاصر الصادرة في بيروت، ومجلة الحياة الطيبة الصادرة في بيروت، ومجلة نصوص معاصرة الصادرة في بيروت، ومجلة التوحيد الصادرة في بيروت، ومجلة الفكر الإسلامي الصادرة في لندن، ومجلة

مقابسات الصادرة في بغداد، وسلسلة كتاب التوحيد الدوري، الصادر عن مجلة التوحيد، ومجلة دراسات إسلامية الصادرة عن بيت الحكمة ببغداد، ومجلة مدارك في بغداد.

١٨ ـ ساهم في عشرات المؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية بتقديم محاضرات وبحوث ودراسات.

١٩ ـ منح الجائزة الأولى للمؤرخ العلامة السيد حسن الأمين في لبنان على جهوده العلمية والثقافية، سنة ٢٠٠٣.

٢٠ ـ الجائزة الأولى لكتاب الوحدة الإسلامية في طهران على جهوده في الكتابة والنشر والدعوة للوحدة والعيش سويا في فضاء التنوع والاختلاف، سنة ٢٠٠٥.

٢١ ـ الجائزة الأولى للشهيدين الصدرين على أطروحته للدكتوراه، وشاركت فيها حدود ٢٠٠ أطروحة دكتوراه وماجستير صيف ٢٠٠٩، والتي نظمها مكتب الشهيد الصدر في قم.

الآثار المطبوعة:

١ ـ نظرات في تزكية النفس، ١٩٨٥.

٢ ـ حركة القومية العربية: دراسة نقدية في بواعثها الإيديولوجية، ١٩٨٥.

٣ ـ مصادر الدراسة عن الدولة والسياسة في الإسلام، ١٩٨٦.

٤ ـ التبليغ والإعلام الإسلامي، ١٩٨٩.

٥ ـ معجم ما كتب عن الرسول وأهل البيت في (١٢) اثني عشر مجلداً، ١٩٩١ ـ ١٩٩٥.

٦ ـ ترجمة كتاب شرح المنظومة في الفلسفة الإسلامية للأستاذ مرتضى المطهري، في (٤) أربعة أجزاء ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣.

٧ ـ معجم الدراسات القرآنية (مجلدان) ١٩٩٣.

٨ ـ متابعات ثقافية: مراجعات وقراءات نقدية في الثقافة الإسلامية، ١٩٩٣.

٩ ـ المرأة والأسرة في الإسلام، ١٩٩٣.

١٠ ـ معجم المطبوعات العربية في إيران، ١٩٩٣.

١١ ـ موجز تاريخ الطباعة، ١٩٩٤.

١٢ ـ إحياء التراث العربي في إيران منذ ظهور الطباعة حتى سنة ١٩٩٢. نشر سنة ١٩٩٤.

١٣ ـ ترجمة كتاب: محاضرات في الفلسفة الإسلامية للأستاذ مرتضى المطهري، ١٩٩٤.

١٤ ـ الاختراق الثقافي: معجم ببلوغرافي تحليلي، ١٩٩٥.

١٥ ـ موسوعة مصادر النظام الإسلامي، في (١٠) عشرة مجلدات، ١٩٩٦.

١٦ ـ منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ١٩٩٧ (رسالة ماجستير).

١٧ ـ تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، ٢٠٠٠.

١٨ ـ مناهج التجديد، ٢٠٠٠.

١٩ ـ الفكر الإسلامي المعاصر: مراجعات تقويمية، ٢٠٠٠.

٢٠ ـ محاضرات في أصول الفقه (مجلدان) ٢٠٠٠.

٢١ ـ مبادىء الفلسفة الإسلامية (مجلدان) ٢٠٠١.

٢٢ ـ جدل التراث والعصر، ٢٠٠١.

٢٣ ـ مدرسة أهل البيت في المدينة والكوفة، ٢٠٠١.

٢٤ ـ تحقيق ودراسة كتاب: موجز في أصول الدين للسيد محمد باقر الصدر، ٢٠٠١.

٢٥ ـ فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، ٢٠٠١.

٢٦ ـ علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، ٢٠٠٢.

٢٧ ـ مقاصد الشريعة، ٢٠٠٢.

٢٨ ـ نحن والغرب: جدل الصراع والتعايش، ٢٠٠٢.

٢٩ ـ الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، ٢٠٠٢.

٣٠ ـ ترجمة كتاب: العقلانية والمعنوية (بالاشتراك) للأستاذ مصطفى ملكيان، ٢٠٠٥..

٣١ ـ ترجمة كتاب: التدين العقلاني، (بالاشتراك) للأستاذ مصطفى ملكيان، ٢٠٠٥.

٣٢ ـ مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ٢٠٠٥.

٣٣ ـ الإسلام المعاصر والديمقراطية، ٢٠٠٥.

٣٤ ـ التسامح ومنابع اللاتسامح، ٢٠٠٥.

٣٥ ـ الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، ٢٠٠٥ (رسالة دكتوراه في حوالي ١٠٠٠ صفحة).

٣٦ ـ التسامح ليس منة أو هبة، ٢٠٠٦.

٣٧ ـ معجم ما كتب في الحج والزيارة، ٢٠٠٧.

٣٨ ـ تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، ٢٠١٠.

٣٩ ـ إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ٢٠١٢.

روّاد الإصلاح

روّاد الإصلاح سلسلة كتاب تعنى بدراسة مشاريع الإصلاح التي نهض بها الروّاد المسلمون، وتطمح لرقي وعي الفرد والأمة إلى مستوى المسؤولية الرسالية، لذا تبدي مؤسسة المثقف العربي www.almothaqaf.com استعدادها لنشر الدراسات التي تتوافر فيها الشروط الاتية:

١ ـ أن تكون المادة منسجمة مع الخط العام للمؤسسة، من حيث التخصص والتوجه الفكري والثقافي.

٢ ـ مراعاة الجانب المنهجي والعلمي بعيدا عن لغة الاستعراض، وتحمل أفكاراً جديدة.

٣ ـ اعتماد الأصول العلمية المتعارفة في الكتابة، كالدقة في استعمال المصادر والمراجع وتثبيتها بعناوينها الكاملة مع أسماء كتّابها وأرقام الصفحات، واسم الناشر، ومكان النشر، ورقم وتاريخ الطبعة، مع قائمة بالمصادر منفصلة عن الهوامش.

٤ ـ من حق المؤسسة إجراء تعديلات على المادة واختصار بعض فقراتها، أو الطلب من الكاتب القيام بذلك.

٥ ـ يرفق مع مخطوطة الكتاب:

أ ـ ملخص للكتاب يشتمل على أهم ما ورد فيه من (٥ ـ ١٠) صفحات.

ب ـ نبذة عن حياة الكاتب العلمية مشيراً فيها إلى أهم أعماله.

ج ـ تُرسل المادة بالبريد الإلكتروني Email على شكل ملف وورد مرفق على الإميل الآتي:

almothaqaf@almothaqaf.com

المدير المسؤول ورئيس التحرير:
ماجد الغرباوي

صدر منها:
الشيخ محمد حسين النائيني.. منظّر الحركة الدستورية
ماجد الغرباوي

منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الإسلامي
د. عبد الجبار الرفاعي

مؤسسة المثقف العربي

مؤسسة المثقف العربي، مؤسسة غير حكومية، تعنى بالشأن المعرفي، وتمارس نشاطها في مجالات الثقافة والفكر والأدب والفنون. تتخذ من مدينة سيدني الأسترالية مكتبا رئيسا لها، ومن صحيفة المثقف موقعا على الشبكة العنكبوتية.

جاء الإعلان عن تأسيس مؤسسة المثقف العربي في ٠٥/٠١/ ٢٠١٠م استجابة لمتطلبات العمل الإعلامي الراهنة، وتلبية لضرورات نشر وتعزيز وإشاعة ثقافة التسامح والمحبة والتكافل، وإيجاد مركزية مؤسساتية تضمن ترابط الأعمال الصادرة عنها، ووضعها في سياق العمل المنظم. فبعد عمل متواصل لثلاث سنوات في صحيفة المثقف انبثقت نشاطات اخرى، تطلبت وجود مؤسسة لإدارة شؤونها وتسيير أعمالها.

ومؤسسة المثقف العربي جهة مستقلة، ترفض العنف والتكفير، والتطرف المذهبي والسياسي، وتستقل برؤية بعيدا عن تشظيات الأيديولوجيا وكل الإنقسامات والخصوصيات التي تنال من كرامة الفرد والمجتمع. ساعية إلى ترسيخ قيم الإنسان عبر إشاعة ثقافة التسامح والمحبة والأخوة ووحدة المصير البشري.

ينبثق عن إدارة المؤسسة مجلس استشاري، يساهم في ترشيد سياسية المؤسسة، والتخطيط لمشاريعها المستقبلية، كما ستمثل نشاطات المؤسسة خارج استراليا نخبة من المثقفين، سعيا منهم لتعميق الأواصر الثقافية بين أبناء الكيان المجتمعي المتحد.

مبادئ مؤسسة المثقف العربي

* نؤمن بالتعددية والرأي الآخر.
* ندعو للتعايش بين الأديان والثقافات.
* نتبنى قيم: التسامح، والحرية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان.
* نحارب العنف والتحريض والتكفير.
* نرفض الخطاب الطائفي والأيديولوجي المحرض.
* نساهم في تعميق لغة الحوار والتفاهم وفق الثوابت الأساسية المستمدة من تعاليم السماء وقوانين الأرض.
* نعنى بالمثقف ومواقفه إزاء الأحداث والتحديات، ونعرف بإنجازاته وأعماله ومشاريعه.

مؤسسة المثقف العربي

www.almothaqaf.com

almothaqaf@almothaqaf.com

إصدارات مؤسسة المثقف العربي:

- تجليات الحنين.. في تكريم الشاعر يحيى السماوي
- الضد النوعي للاستبداد
- استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني... ماجد الغرباوي
- امرأة بين حضارتين... حوار مفتوح مع ا. د. إنعام الهاشمي
- د.عبد الرضا عليّ.. رحلةٌ متوهّجةٌ في فضاءِ النقدِ والدرسِ الأكاديمي
- جذِلاً.. بينَ سِربِ السنونو.. سعد الحجّي
- وفاء عبد الرزاق.. أفق بين التكثيف والتجريب
- شوكت الربيعي.. فضاء ابداعي متوهج
- مدارات إيديولوجية.. حوار مفتوح مع الأستاذ سلام كاظم فرج
- الشيخ محمد حسين النائيني. . منظّر الحركة الدستورية. . ماجد الغرباوي
- أيلول وضوء القمر.. د. هناء القاضي
- أدخلُ جسدي أدخلُكم.. وفاء عبد الرزاق
- غرّيد القصب... سنية عبد عون رشو
- تعالي لأبحثَ فيك عنّي.. يحيى السماوي
- مدخل إلى الضوء.. وفاء عبد الرزاق

- المتخيل التعبيرى.. د. نادر أحمدعبد الخالق
- منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الإسلامي.. د. عبد الجبار الرفاعي.

AAA - Sydney - Australia
Almothaqaf Arabic Association

مؤسسة المثقف العربي ٢٠١٠

الفهرس

Approach
Mohammad Bakir Al Sadr's
In Renewing the Islamic Conception

D. Abdul Jabar Alriffai

Almothaqaf Arabic Association
Sydney - Australia
www.almothaqaf.com